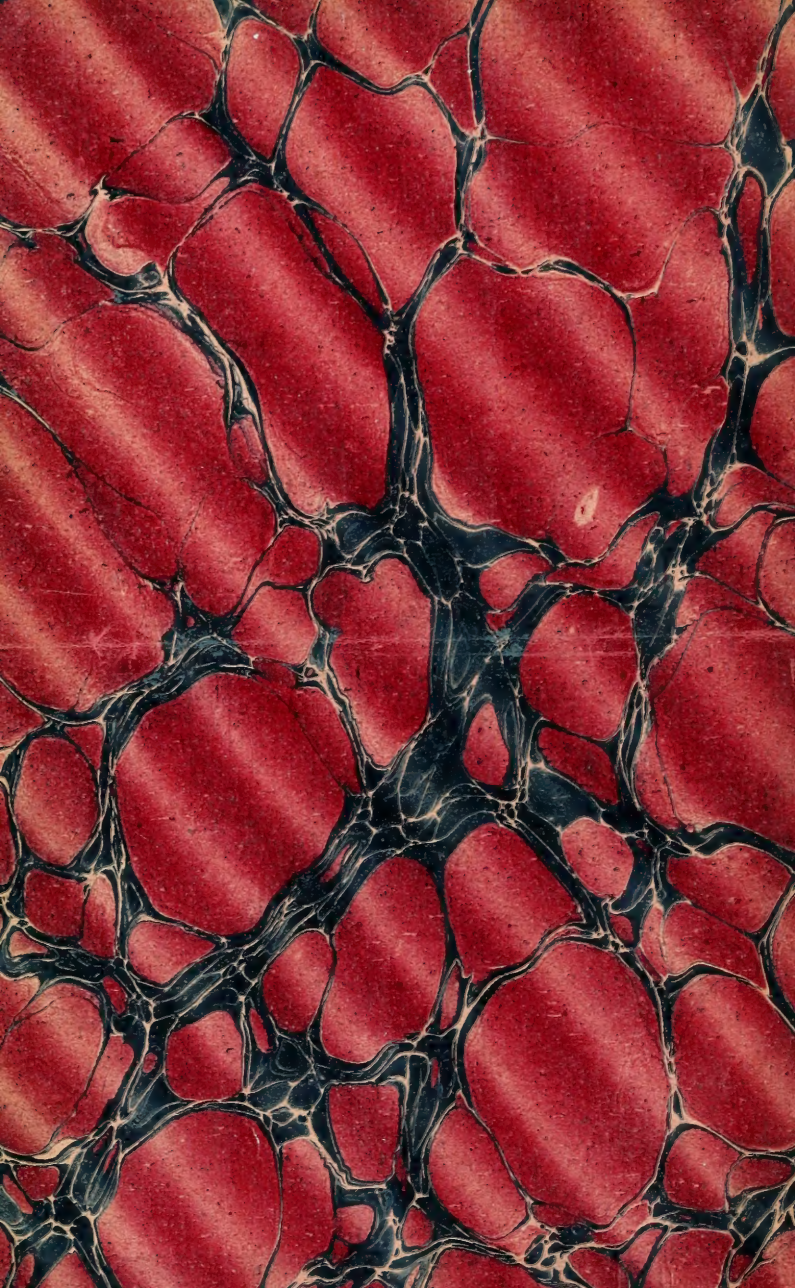
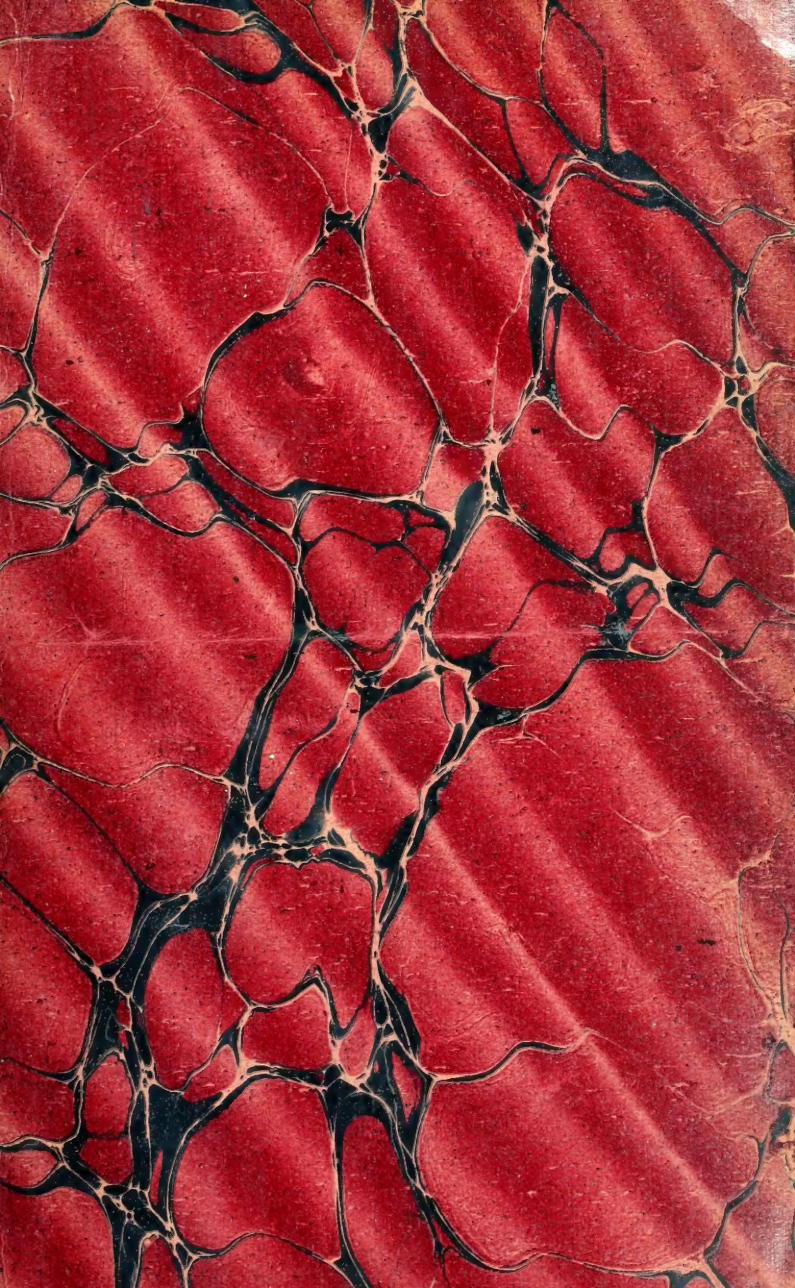


3 1761 05646354 0







Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

6

ROMANTISME ET RELIGION

OUVRAGES PHILOSOPHIQUES DU MÊME AUTEUR

Le Rêve d'un métaphysicien. (Société française d'imprimerie et de librairie) 1906. 4 fr. 50

Le Fondement psychologique de la morale (Félix Alcan) 1909. 1 volume in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* 2 fr. 50

1105.
868

ROMANTISME

ET

RELIGION

PAR

ANDRÉ JOUSSAIN

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1910

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

149991.
8/3719

ROMANTISME ET RELIGION

INTRODUCTION

Deux ordres de faits font présager, de nos jours, une renaissance du sentiment religieux. L'un se manifeste dans le peuple et l'autre dans les classes supérieures. — D'une part, le socialisme prend aux yeux des masses le caractère et la valeur d'une religion. Il exprime les aspirations de la classe ouvrière moins comme une doctrine politique que comme un idéal moral. La foi que nos aïeux du moyen âge avaient dans le paradis, le peuple la met aujourd'hui dans la réalisation d'une cité future où régneront sans partage la vérité et la justice : et l'espérance de cette société parfaite donne présentement satisfaction au besoin de félicité qui tourmente les hommes. — Or, sur ce point, l'âge présent ne fait que continuer le romantisme. L'espoir d'une humanité meilleure, la foi dans le progrès et dans le triomphe définitif du Droit, de la Liberté et de la Bonté, ont été l'une

des convictions les plus fortes des Hugo, des Michelet, des Quinet; et ces convictions se sont imposées aux esprits comme des dogmes, ont possédé les âmes comme des émotions religieuses. — D'autre part, les préoccupations religieuses ne sont pas moins vives dans les classes éclairées. La preuve en est, non seulement dans le mouvement moderniste et l'intérêt qu'il a suscité, mais encore dans la faveur croissante qu'obtiennent les ouvrages traitant de la religion; dans la place que les philosophes donnent à l'étude des religions dans leurs systèmes; dans le développement des sciences religieuses; enfin dans les tendances de la poésie nouvelle qui, tout en se détachant des religions positives, s'affirme comme une foi. Il est en particulier significatif que toutes les écoles poétiques qui ont essayé de se constituer au cours de ces dernières années *école française, intégralisme, néo-romantisme*, quels que fussent le talent ou la médiocrité de leurs fondateurs et de leurs adeptes, aient cru devoir adopter une attitude morale et religieuse en même temps qu'une orientation littéraire. — Et sur ce point encore, on revient au romantisme en reprenant sa conception du poète et de son rôle sacerdotal (1).

(1) POINSOT et NORMANDY, *les Tendances de la poésie nouvelle*, (Edition de la Revue Forézienne, 1904.) — JACQUES ROUSSELLE, *Au commencement était le rythme*, Edition des Poèmes, 1905. — *Anthologie Néo-Romantique*, Paris, 1910.

On pourrait peut-être invoquer également, à l'appui des mêmes faits, d'abord l'attraction de plus en plus forte exercée sur les esprits par les philosophes; ensuite l'attitude nouvelle prise par le public à l'égard de la littérature. Il semble que le théâtre et le roman ne soient qu'un prétexte à discuter des problèmes moraux et sociaux. Ce qu'on recherche dans le naturalisme à travers l'exactitude des descriptions, ce n'est déjà plus la pure reproduction du réel perçu, mais la connaissance des milieux les plus divers. On ne juge pas les œuvres sur leur valeur d'art, mais sur les idées qu'elles expriment. On demande à l'écrivain d'être un penseur, qu'il soit sociologue ou philosophe, moraliste ou politique. On aime que les auteurs défendent une thèse, c'est-à-dire, en définitive, qu'ils jouent vis-à-vis du public le rôle d'un directeur de conscience. De plus en plus, à voir combien certaines règles de conduite, auparavant intangibles, sont discutées, combien d'autres sont formulées, affirmées avec force, on se convainc qu'une conscience ancienne disparaît, et qu'une nouvelle est en voie de formation. La crise dont nous souffrons présentement et les progrès de l'immoralité dont on se plaint à l'heure actuelle, viennent précisément de ce que la conscience nouvelle met plus de temps à se former que l'ancienne à se dissoudre.

Les préoccupations nouvelles du public, comme les revendications populaires, semblent,

à vrai dire, d'ordre moral autant que religieux. Mais toute moralité profonde est essentiellement religieuse, non que la morale repose nécessairement sur des dogmes d'où elle tirerait sa valeur, mais parce que religion et morale impliquent également une conception sérieuse de la vie. Les adeptes d'une religion attribuent tous une valeur supérieure à des actes, des attitudes, des pensées et des sentiments regardés comme insignifiants par ceux qui ne partagent pas leurs croyances. Pour un homme absolument irréligieux, tous les actes et tous les états d'âme seraient indifférents en eux-mêmes et n'auraient pas plus d'importance que n'en ont pour nous les rites des peuples primitifs ou les cérémonies d'un culte étranger. La suppression de tout sentiment religieux entraînerait alors la ruine de toute moralité, puisque, dans cette hypothèse, aucun acte, aucun sentiment, n'aurait de valeur réelle, en dehors du plaisir et de la douleur, des inconvénients et des avantages qui en résulteraient pour l'individu. L'attrait du plaisir et les calculs de l'intérêt gouverneraient encore les hommes; leurs habitudes ou leurs passions continueraient de les conduire ou de les égarer. Mais, hors de là, ils jugeraient toutes les actions stériles: toutes les pensées leur seraient égales. Affirmer qu'il y a des actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, c'est adopter vis-à-vis de la conduite humaine en général une attitude religieuse.

Est foncièrement religieux par conséquent tout esprit qui se dévoue sincèrement à une œuvre généreuse, toute volonté qui poursuit avec désintéressement la réalisation d'un progrès. La vertu, le génie, la recherche patiente de la vérité, l'amour de la science, le culte de l'art, la pitié pour tout ce qui souffre, sont autant de manifestations de la conscience religieuse, et c'est vers l'une ou l'autre que chacun se sent porté davantage, suivant que domine en lui la volonté, la sensibilité ou l'intelligence, selon qu'il est homme de pensée ou homme d'action, âme rêveuse, esprit méditatif, activité débordante. Il est même à présumer que chacun empruntera désormais de plus en plus ses émotions religieuses à l'art, à la littérature, à la musique, à la science, à l'action morale ou sociale, selon ses préférences particulières et sa manière propre de penser et de sentir. La religion s'individualisera ainsi de plus en plus, car chacun décidera de la forme de sa vie religieuse, comme il choisit les artistes et les penseurs, anciens ou modernes, qui décident de sa vision profonde des choses et entretiennent en lui la flamme de l'enthousiasme sacré.

Ici encore, nous pouvons nous demander si notre époque ne continue pas le romantisme, et si celui-ci n'a pas été comme un premier effort pour constituer, par la littérature, l'art et la philosophie, cette conscience morale et religieuse que nous voyons se former sous nos yeux. Ce

fait, à vrai dire, est généralement méconnu. De nombreux ouvrages et d'innombrables articles, publiés dans le cours de ces dernières années, ont étudié le romantisme sous son aspect littéraire, politique et social. En revanche, son aspect philosophique et religieux n'a pas retenu suffisamment l'attention. Pourtant ce n'est point par hasard que le mouvement romantique et anti-romantique actuel coïncide avec les controverses religieuses des *modernistes*, avec les théories philosophiques des *pragmatistes*; et jamais le romantisme n'aurait trouvé des partisans résolus et d'acharnés défenseurs, alors qu'il paraissait entré définitivement dans le seul domaine de l'histoire littéraire, s'il n'avait répondu secrètement aux tendances les plus profondes de notre époque.

Mais ces tendances à leur tour se sont manifestées à d'autres époques sous d'autres formes. Il importe donc de les étudier dans leur genèse et dans leur évolution.

Le romantisme s'est d'abord manifesté comme une réaction contre un état de choses antérieur, communément désigné sous le nom général de classicisme. En quoi cet état de choses consistait-il ?

Le mot de classicisme se prend en trois sens

suivant la diversité des objets auxquels on l'applique. De là trois définitions du classicisme :

1^o Le classicisme consiste d'abord dans la subordination de la volonté et du sentiment à la raison conçue comme *faculté des concepts*. Cette forme particulière du classicisme a trouvé sa plus parfaite expression dans la littérature française du dix-septième siècle.

2^o En un sens plus large, il se manifeste comme une subordination de la volonté et du sentiment à la raison conçue comme *puissance harmonisatrice*. Cette forme du classicisme s'est admirablement exprimée dans l'art et dans la littérature de la Grèce. Elle a trouvé sa formule philosophique dans les doctrines de Platon et d'Aristote.

3^o En un sens plus large encore, et proprement philosophique, il est essentiellement une réduction de la volonté et du sentiment à la *représentation*. Cette tendance est surtout visible chez les cartésiens. Elle s'est également révélée, comme l'a très bien montré M. Bergson, dans la métaphysique des anciens et dans la science mécaniste des modernes.

Ces trois définitions rentrent à leur tour dans une définition plus vaste qui est la tendance de l'intelligence à absorber et à pénétrer la vie.

A ces trois formes du classicisme s'opposent trois formes du romantisme :

1^o Le romantisme subordonne en effet le concept à l'intuition et d'une manière plus générale

la connaissance au sentiment et à la volonté. Telle est la tendance générale de l'art et de la littérature romantique de l'Europe au dix-neuvième siècle, et cette tendance s'est exprimée, avec une grande précision, dans les doctrines philosophiques de Schopenhauer et de M. Bergson (1).

2° La puissance harmonisatrice qui se manifeste dans les œuvres de l'esprit et dans l'ordre de la société et de la nature est conçue par le romantisme comme sentiment, instinct, effort créateur plutôt que comme intelligence ou raison.

De là la psychologie romantique du génie. Le dix-septième et le dix-huitième siècles ne voyaient dans le génie qu'une *raison sublime*. Les romantiques en font un *instinct divin*. De là une nouvelle conception du fondement de la morale qu'on cherchera dans la sympathie ou dans la pitié avec Schopenhauer, plutôt que dans la raison comme Malebranche ou Kant. De là encore, avec M. Bergson, la théorie philosophique d'une évolution créatrice.

3° Enfin par réaction contre la métaphysique des anciens et la science mécaniste des modernes, une philosophie s'est constituée qui tient le sentiment et la volonté pour incommensura-

1) La philosophie de Schopenhauer n'est pas purement romantique. Sa théorie de la connaissance demeure classique dans la mesure où elle s'inspire du kantisme, elle est romantique dans la mesure où elle réagit contre lui.

bles à l'entendement (avec Berkeley et Schopenhauer), et la durée réelle pour irréductible au temps abstrait (avec M. Bergson).

Ces trois formes du romantisme ne sont que les expressions diverses d'une même tendance à sauvegarder ce qu'il y a d'original dans la vie, en refusant de le laisser absorber et pénétrer entièrement par l'intelligence.

Le problème que nous nous posons sera résolu lorsque nous aurons montré que l'effort de l'esprit humain pour penser la vie en dehors des formes de l'intelligence aboutit à de nouvelles conceptions morales et religieuses, et doit nécessairement y aboutir.

CHAPITRE PREMIER

ESPRIT CLASSIQUE ET ESPRIT ROMANTIQUE

La vie précède en nous la pensée. Nous agissons d'abord, puis nous réfléchissons sur notre action. En ce sens, nous nous comportons vis-à-vis de nous-mêmes comme nous faisons vis-à-vis des autres forces de la nature. Nous nous observons ; nous nous surveillons ; nous nous déliions de nous-mêmes ; nous nous précautionnons par avance contre les défauts et les faiblesses de notre caractère. Nous craignons de nous laisser entraîner par nos passions, nos instincts, nos impulsions irraisonnées, dans des voies où nous sommes fermement résolus à ne pas entrer ; et de fait, nous nous trouvons souvent agir contrairement aux décisions de notre volonté réfléchie, avec la conscience de voir le meilleur et de faire le pire. Nous allons plus loin encore. Nous adoptons à l'égard de notre propre vie la même attitude intellectuelle qu'à l'égard des autres hommes et du monde exté-

rieur : nous cherchons à découvrir les lois de notre action, à interpréter nos propres manières de penser et de sentir. Nous nous créons ainsi souvent, après coup, des motifs de conduite. Tantôt nous cherchons à nous persuader que nous avons agi d'une manière désintéressée lorsque nous n'avons fait que céder à des penchants égoïstes ; tantôt au contraire, ayant agi par bonté, par générosité ou par compassion, et regrettant notre conduite qui nous semble impliquer de notre part faiblesse ou naïveté, comme il arrive par exemple, lorsque nous avons obligé des ingrats, nous essayons de nous démontrer à nous-mêmes que nous n'avons rien fait que pour nous seuls et nous imaginons à plaisir des mobiles égoïstes capables de nous avoir déterminés aux mêmes actes. « Je n'ai pas agi pour autrui, disons-nous alors, mais pour ma satisfaction personnelle. » Notre intelligence trouve devant elle notre caractère et nos passions comme un *donné* : chacun de nous pourrait se dire à lui-même : « Prends toi tel que tu es. »

La réflexion réagit d'une autre manière encore sur la vie. Nous sommes menés par nos idées. Ce ne sont pas toujours nos intérêts et nos besoins réels qui nous gouvernent, mais l'opinion vraie ou fausse que nous en avons. Un homme se réjouit lorsqu'il croit avoir fait une bonne affaire, même s'il en a fait une mauvaise, et réciproquement il s'afflige s'il pense avoir été dupé, même lorsqu'il vient d'agir au mieux de ses intérêts.

Nous délibérons constamment pour savoir quel est le parti que nous devons suivre, nous pesons le pour et le contre, et nous optons pour ce que notre intelligence nous représente comme le meilleur. Nos instincts, nos passions, nos impulsions les plus spontanées sont souvent tenus en échec par notre raison. La pleine conscience que nous prenons de nous-mêmes et des choses influe profondément sur notre conduite.

Mais nos idées à leur tour sont sous la dépendance de nos sentiments et nos instincts. Car de nos sentiments et de nos instincts dépendent la force attractive et la puissance motrice de nos idées. Si l'idée est une force c'est qu'elle attire toujours à quelque degré notre attention et elle attire toujours à quelque degré notre attention parce que la volonté est antérieure à la représentation par sa nature même. Le vouloir est en effet l'essence même de l'être : il est toujours semblable à lui-même : il ne se diversifie que par les excitations ou les motifs qui le déterminent, et par les mouvements qui le manifestent, c'est-à-dire en définitive, par la représentation. Au contraire la représentation se diversifie à l'infini en elle-même : le même univers impressionnant des organes divers se manifeste sous les formes les plus variées, et les mêmes organes diversement affectés donnent lieu à des sensations radicalement distinctes. — Toute représentation nouvelle apparaît donc en quelque sorte en face d'une volonté préexistante d'où elle tire son attrait. Elle

n'intervient d'ailleurs que pour servir de guide à la volonté et révéler à l'être conscient les conditions dans lesquelles son action peut s'exercer et les moyens par lesquels peut se réaliser son désir. Mais ce désir à son tour est déterminé en lui-même : cette tendance à l'action que la représentation suppose n'est pas une tendance à une action quelconque. Le désir et la tendance se réfèrent toujours à un besoin précis de l'organisme. C'est donc toujours par rapport au vouloir que se définit le pouvoir de l'intelligence.

Ce pouvoir n'en est pas moins réel et résulte du rôle même de l'intelligence. Si la représentation apparaît en effet pour guider la volonté, la volonté agissante ne peut se passer d'elle, et doit se laisser mener par les chemins qu'elle lui montre. Le pouvoir propre de l'intelligence est donc immense. D'autre part si l'être conscient ne connaît l'univers que dans la mesure où cette connaissance est nécessaire à son désir, il n'en reste pas moins vrai que cette connaissance doit être exacte, quoique relative ; car l'être ne peut se tromper en expérimentant les limites de son action. La représentation possède ainsi une indépendance réelle à l'égard de la volonté, car si elle ne réfléchit que la portion du monde qui intéresse nos désirs, elle la réfléchit cependant telle qu'elle est, dans la mesure même où nos désirs doivent s'adapter à elle. A cet effort pour saisir le monde tel qu'il est, répondent la science, la philosophie, et la religion elle-même pour

autant qu'elle prétend exprimer la réalité métaphysique dernière.

Mais la volonté à son tour ne reste pas passive en face du monde que l'intelligence lui représente. Elle tend à le modifier. Or dans son effort pour rendre le monde conforme à son désir et pour transformer sa conscience dans le sens le plus favorable, l'être conscient se représente trop souvent les choses, non comme elles sont, mais comme il veut qu'elles soient, ou pour se mettre en garde contre le danger comme il redoute qu'elles n'arrivent. L'action qu'il voudrait exercer sur l'univers, il ne l'exerce que sur son cerveau, et par conséquent sur sa représentation de l'univers. Il devient la dupe de son imagination, et prend pour des réalités ses désirs et ses craintes. Il enfante des superstitions et des chimères. Même désabusé par l'expérience, il ne renonce pourtant point à sa volonté primordiale : il essaie de réaliser, partiellement au moins, ses désirs. Il se forme un idéal qui s'incarne dans ses créations artistiques. Il s'efforce aussi de faire passer dans les faits ce qui n'existe qu'en lui, de convertir en une force extérieure ses sentiments et ses tendances. Ainsi se constituent la morale et le droit. Il travaille enfin sans cesse à mettre d'accord avec le réel ses aspirations religieuses. Ainsi se fondent, se métamorphosent et s'écroulent les mythologies ou les dogmes.

Il y a donc tout à la fois réaction de la pensée

sur la vie et réaction de la vie sur la pensée. Et ce double mouvement nous paraît se traduire dans la littérature et dans la philosophie par l'opposition de l'esprit classique et de l'esprit romantique. L'esprit classique exalte la connaissance abstraite aux dépens de la connaissance intuitive; il prétend subordonner entièrement à la raison les sentiments et la volonté. En littérature comme en philosophie, il se fige dans la représentation; il se meut parmi les concepts. L'esprit romantique est au contraire d'affirmer la supériorité de l'intuition sur le concept, de maintenir contre la raison pure les droits de l'instinct et du sentiment, de subordonner enfin la connaissance à la volonté.

De là les postulats de l'esthétique classique et la réaction romantique qu'ils ont provoquée; de là le caractère original des philosophies romantiques dans leur opposition à ce qu'on pourrait appeler la philosophie classique.

Il est dans la logique de l'esthétique classique d'affirmer que les théories doivent précéder les œuvres. Elle prétend régler par avance l'inspiration, et au nom du *bon goût*, en restreint la liberté. La fameuse loi des trois unités n'est qu'une application particulière de ce point de vue, de même que les exigences des classiques en matière de vocabulaire, leurs distinctions des termes *nobles* et des termes *bas*, leur manie de ne point appeler certaines choses par leur nom et de recourir à des périphrases pour les

désigner. — La critique classique, pour la même raison, pose certaines œuvres comme des modèles, et les décrétant parfaites, juge défectueux tout ce qui s'en éloigne. Aussi notre littérature du dix-septième siècle n'est-elle en grande partie qu'une littérature d'imitation. Corneille et Racine se réclament des anciens comme Boileau et La Fontaine. Ils leur empruntent leurs genres littéraires, leurs sujets et leurs idées. Le dix-huitième siècle marche encore à certains égards dans cette voie. Voltaire imite à son tour Corneille, et si le classicisme ne s'était épuisé lui-même à ce jeu, les imitations d'imitations se seraient succédées à l'infini. Sans doute, les représentants les plus éminents du classicisme sont eux-mêmes romantiques en quelque mesure, et il n'en saurait être autrement, l'esprit humain ne pouvant se mutiler lui-même. Mais ce penchant à l'imitation demeure visible, même chez les poètes les plus originaux. Dans l'œuvre d'André Chénier comme dans celle de Racine abondent les vers simplement traduits des anciens.

Contre cette tendance, l'esthétique romantique a réagi. Pour elle, l'œuvre d'art précède la théorie : les traités d'esthétique sont impuissants à former un artiste, ou les traités de logique un penseur. En philosophie comme en littérature, en littérature comme en art, l'essentiel est d'avoir du génie, et tout le reste est pure rhétorique. L'inspiration doit être libre :

aucune contrainte ne lui doit être imposée. La règle des trois unités n'est qu'une convention ridicule. Les œuvres ne doivent point être jugées *a priori* d'après des modèles, mais *a posteriori* et en elles-mêmes. Il n'y a donc pas lieu de dicter à l'artiste au nom du *bon goût* des lois qu'il ait l'obligation de respecter : lui-même demeure le seul arbitre des moyens qu'il emploie, ses procédés se justifieront par la beauté de son œuvre. Il n'est même pas nécessaire qu'il obéisse à des règles; il suffit qu'il soit guidé par son instinct créateur.

De là vient l'importance que les écrivains romantiques attribuent à la personnalité de l'artiste. Ils exigent de lui l'originalité. Ils affirment que l'esprit le plus profond est en même temps celui dont l'individualité est la plus forte. En critique, ils ne veulent pas qu'on sépare l'homme de son œuvre; ils recherchent dans sa vie le secret de sa production intellectuelle ou artistique. Ils accordent une valeur toute particulière aux biographies. Ils revendiquent perpétuellement les droits du génie, et non contents d'en revendiquer les droits, s'efforcent d'en mettre en pleine lumière la nature véritable. Les classiques n'en avaient rien fait. Aucun d'eux ne s'était appliqué à définir la génialité dans ce qu'elle a d'absolument original. Les romantiques lui ont au contraire reconnu un intérêt capital. Carlyle a montré dans *Sartor Resartus*, les doutes et les enthousiasmes de l'homme de génie, son rôle

social dans les *Héros*. Schopenhauer en a fait dans sa philosophie une longue étude. Goethe l'a mis en scène dans son *Faust* et en a condensé toutes les amertumes dans ce cri sublime : « O nature ! que ne suis-je un homme, rien qu'un homme devant toi ! Alors ce serait vraiment la peine d'être homme ! »

Il en est de la philosophie comme de l'art et de la littérature. L'esprit classique s'est manifesté dans la forme et dans le fond des systèmes. La philosophie scolastique, avec ses subtilités et ses puérités, nous en représente l'excès. Mais c'est aussi chez les grands penseurs des dix-septième et dix-huitième siècles que nous en trouvons des exemples. Spinoza si proche du romantisme par son profond sentiment de l'unité de la Nature, sacrifiait à cet esprit lorsqu'il prétendait démontrer sa philosophie à la manière géométrique. Kant faisait de même en s'adonnant sans mesure à cet amour de la symétrie architectonique dont Schopenhauer l'a si cruellement et si justement raillé. La tendance du classicisme, c'est en effet de tout définir mathématiquement, et de tout déduire *a priori*, au risque d'aboutir à des constructions artificielles. Comme il ne veut avoir affaire qu'à des concepts, il tombe aisément dans l'arbitraire. Il part volontiers de notions qu'il impose comme des dogmes ; il identifie la pensée du philosophe avec les formules qui l'expriment. Pour la même raison, les représentants de l'esprit classique

inclinent toujours à regarder leur système comme la vérité totale, et par suite à refuser toute valeur aux systèmes d'autrui. L'esprit romantique, procédant *a posteriori*, se montre au contraire plus conciliant; disposé à voir dans un système un point de vue sur la réalité donnée, et non la vérité totale, il admet la possibilité de points de vue variés sur le même univers: il juge les oppositions des systèmes relatives aux concepts par lesquels les intuitions doivent nécessairement se traduire, ce qui laisse espérer l'accord profond des pensées sous la diversité des formules.

Mais ce n'est pas seulement la forme des systèmes qui se ressent de l'esprit classique. L'histoire de la philosophie nous montre une tendance réelle à ramener la volonté et la sensibilité à la représentation. Spinoza affirmait que la volonté et l'intelligence sont une seule et même chose. Leibnitz considérait l'appétition comme le simple passage d'une perception obscure à une perception claire. Les cartésiens ne voyaient dans la sensibilité qu'une représentation confuse. Le caractère original de la volonté ou de la sensibilité est donc ici méconnu. Sans doute, on peut dire que ce défaut s'atténue quand on s'attache aux intuitions des grands penseurs plutôt qu'à la lettre de leur système. Il n'en reste pas moins vrai que la tendance signalée existe, et que la lettre réagit ici sur l'esprit. C'est ainsi par exemple que Leibnitz,

si romantique par sa féconde vision de la vie universelle, donnait une forme classique à sa doctrine en remplaçant la solidarité réelle des êtres par une artificielle harmonie préétablie et en concevant chaque monade comme un automate spirituel qui se déroule mécaniquement à travers la durée. Sa philosophie, qui compte assurément parmi les plus profondes et, si l'on en considère l'esprit, parmi les plus vivantes, devient, si l'on s'en tient à l'appareil extérieur du système, un mécanisme inerte. Le *Discours de Métaphysique* et la *Monadologie*, à cet égard, nous font l'effet d'admirables poèmes transcrits par un mathématicien. Qu'on me pardonne cette irrévérence à l'égard d'un très grand esprit; mais lorsque je ne considère que l'appareil extérieur de la monadologie leibnitzienne, je ne puis m'empêcher de comparer ses monades aux locomotives dont s'amusent les enfants et qui marchent seules une fois montées. Dieu les a fabriquées, les ajuste les unes aux autres, les monte une fois pour toutes. Chacune part sans s'inquiéter de sa voisine et en voilà pour l'éternité!

Contre la doctrine classique, la philosophie romantique, à son tour, s'est insurgée. Elle a dénoncé ce qu'il y avait d'artificiel dans un rationalisme abstrait; elle a montré l'impuissance de nos concepts à embrasser le réel dans sa complexité et dans son devenir. Elle a révélé ce qu'il y a d'original dans la sensibilité et dans la

volonté, dans l'action et dans la vie. Elle s'est efforcée enfin d'entrer en communion intime avec la vie universelle. Déjà la philosophie de Descartes mettait en relief l'originalité du vouloir. Mais c'est surtout chez Berkeley et chez Schopenhauer que la volonté se pose en face de la représentation comme une puissance irréductible. M. Bergson marche de nos jours dans la même voie en opposant l'intuition de la vie vécue tout entière dans le temps à la représentation de la vie imaginée dans l'espace. Carlyle avait devancé l'auteur de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, en insistant fortement sur ce qu'il y a d'imprévisible dans la vie humaine, et sur l'impossibilité où l'on est de définir par une formule abstraite le caractère d'un homme de génie. Il proteste contre le jugement par lequel on substitue le *terme* d'une carrière à son *cours*. « Cromwell, dit-il dans ses *Héros*, n'avait pas sa vie étalée sous ses yeux à la façon d'un programme, de manière à n'avoir plus besoin que de la jouer dramatiquement scène après scène (1) » George Sand se rencontrait avec Schopenhauer, en affirmant dans son roman de *Mauprat* la primauté du caractère sur l'intelligence. Et Novalis se montrait le précurseur de M. Bergson, quand il reprochait au savoir abstrait de s'éloigner des sources de la vie, quand il voyait dans la sympathie le moyen d'arriver à une intuition plus

(1) *On heroes, hero worship and the heroic in history*, lecture VI.

profonde de la nature, quand il attribuait au poète le pouvoir d'entrer en communion avec la vie universelle ¹. Comme l'auteur de *l'Évolution créatrice* qui transpose dans la durée pure la liberté nouménale des Kant, des Fichte et des Schopenhauer, il affirmait que tout procède d'un arbitraire initial et y retourne; il voyait la nature vivante progresser en vertu de sa spontanéité interne, et s'organiser instinctivement jusque dans ses parties les plus infimes.

Le romantisme nous apparaît donc comme un effort pour ne pas mutiler le réel, pour accepter l'univers tel qu'il est, dans toute sa fécondité, sa richesse et sa puissance. Il se refuse à faire rentrer la volonté et le sentiment dans la représentation, l'activité des êtres dans le simple concept. Il est la réaction de la vie sur la pensée.

Les conséquences de cette attitude intellectuelle se font sentir dans la morale, dans l'éducation, dans la politique même. *Jay Davis* ²

En morale, le romantisme revendique le droit de mettre en question, au nom du sentiment, les principes communément adoptés: il vivifie par l'intuition les règles morales qui sans lui risqueraient de devenir de pures maximes impératives: il entre résolument en lutte contre les préjugés moraux ³. En politique, il affirme la nécessité de

1. Cette parenté de Novalis et de M. Bergson s'explique à certains égards par ce qu'ils doivent l'un et l'autre à la philosophie de Plotin.

2. Sur le rôle de l'intuition et du concept dans la vie mo-

respecter les sentiments, les instincts, les convictions profondes des peuples. Comme il reconnaît la primauté du caractère sur l'intelligence, il veut qu'on tienne compte de l'hérédité des peuples, de l'âme des races. En pédagogie, il se refuse à faire abstraction du caractère de l'enfant ; il ne veut pas qu'on étouffe sa libre spontanéité. « On ne change pas l'essence de son être, écrit George Sand dans *Mauprat*, on dirige vers le bien ses qualités diverses ; on arrive presque à utiliser ses défauts ; c'est au reste le grand problème de l'éducation. »

Nul doute que le romantisme n'ait ses dangers. Le sentiment et l'instinct peuvent s'égarer ; la passion peut fausser le jugement. Mais l'esprit classique ne possède à cet égard sur le romantisme aucun avantage. Se gouverner uniquement d'après la raison serait assurément l'idéal si notre raison pouvait tout embrasser et tout connaître. Mais notre connaissance n'embrasse qu'une petite partie de l'univers qui agit sur nous et sur lequel s'étend notre action. Or, l'instinct est souvent un guide sûr lorsque la connaissance est confuse ; et celui qui prétend n'agir que d'après ses concepts s'expose, si ses idées sont fausses ou inadéquates au réel, à des erreurs aussi lourdes et à des fautes aussi graves, que celui qui s'abandonne sans réfléchir à la poussée

rale, on trouvera de plus longs développements au début de notre livre sur le *Fondement psychologique de la morale* (chap. I, § 2).

de ses sentiments. En morale, comme en politique, il risque d'agir contre la justice et la charité, parce qu'il se règle sur des maximes générales, trop simples pour embrasser toute la complexité du réel. Il sacrifie les intérêts du moment présent à l'intérêt futur mal compris. Il opprime sans nécessité les volontés particulières par des mesures d'ordre général, d'une utilité contestable. Il immole les individus à la raison d'État. Il croit à la possibilité d'établir une société sur un plan donné et de la construire de toutes pièces : idée chère au dix-huitième siècle et d'où sont venues une partie des erreurs de la Révolution française. Comme il ne tient aucun compte de l'âme des races, il n'hésitera pas, au nom d'un idéal de justice entièrement digne d'approbation, à instituer le suffrage universel chez les nègres de la Guadeloupe ou de la Martinique, à prétendre gouverner les Arabes comme les Français. Il s'imagine pouvoir modifier à sa guise les croyances. Ainsi procédaient Louis XIV lorsqu'il révoquait l'Édit de Nantes pour établir l'unité de religion dans son royaume, et Jacques II lorsqu'il avait la prétention de convertir de force l'Angleterre au catholicisme. Appliquant à la lettre ses principes dès qu'il les croit bons, le classicisme conduit facilement au despotisme, au jacobinisme, à l'oppression impitoyable du faible par le fort. Il aboutit à l'omnipotence de l'État. Il en va de même en pédagogie. Si la raison doit avoir un

entier empire sur la conduite, l'enfant, n'ayant pas la raison, n'a nul droit d'agir à sa fantaisie. On exigera de lui l'obéissance passive, sans tenir compte de ses goûts, de ses aptitudes ni de ses penchants ; on méconnaîtra sa vocation véritable ; on fera complète abstraction de son individualité et de son caractère, on ne pardonnera rien à son âge. De là les méthodes d'éducation en usage au dix-septième siècle. Comme l'enfant, malgré tout, résiste, on le soumet par la force, on l'accable de coups. C'est avec ce beau système que Bossuet et Montausier abrutirent le dauphin. Cet esprit persiste encore au dix-huitième siècle : l'idéal de l'éducation est de rendre l'enfant semblable à l'homme, de lui en donner le langage et les manières. Rousseau proteste contre cet état de choses. Il exige qu'on respecte la spontanéité naturelle de l'enfant, qu'on n'en fasse pas une poupée mécanique dressée par un maître de danse. Le charme propre de l'enfance fut également exalté par Victor Hugo qui ne fit en ce point qu'exprimer poétiquement les idées et les sentiments de son siècle.

L'esprit classique incarne donc l'autorité, la tradition et la loi. C'est là ce qui fait son utilité et sa force. Les concepts ont leur rôle dans la vie des individus comme dans celle des peuples. L'homme a besoin de communiquer sa pensée à ses semblables et se gouverner par des lois et des maximes générales, soit comme individu,

soit comme peuple. Il lui est utile de profiter de l'expérience d'autrui, et de recueillir l'héritage du passé. Or il ne peut guère le faire que par le moyen des concepts. C'est le concept qui nous permet de nous dérober à l'étreinte du moment présent et d'étendre notre vision dans le passé et dans le futur : c'est lui qui rend possibles les grands desseins. Les intuitions elles-mêmes ne sont communicables que par l'intermédiaire des concepts. L'esprit classique est donc indispensable à la vie sociale comme au progrès. Aussi les romantiques ont-ils été nécessairement classiques par quelque côté. Les philosophes romantiques n'ont pas rompu avec la tradition, mais ont continué la pensée de leurs prédécesseurs même en la combattant. Les écrivains romantiques ont été respectueux de la langue même en travaillant à l'enrichir. Les artistes romantiques ont alimenté le feu de leur génie par la contemplation des chefs-d'œuvre du passé. Aussi bien le romantisme n'est-il point le rejet systématique de la tradition, de l'autorité et de la loi. Ce qu'il se refuse à subir ce sont les contraintes — littéraires ou sociales — qui s'imposent à lui du dehors. Il a son idéal esthétique, moral ou philosophique comme le classicisme. Mais il veut recevoir la vérité du dedans et non plus du dehors, la puiser dans son intuition personnelle non dans des concepts tout faits. Il veut percevoir la beauté par son inspiration, et non l'admirer par convention, la créer en dehors

de lui d'une manière originale et non à l'imitation d'autrui. Il préfère enfin la moralité à la légalité, la pureté de l'intention et la conscience des motifs d'agir à la conformité purement extérieure de la conduite avec la loi; il repousse donc une règle morale qui vient du dehors, pour s'en donner une à lui-même. Or si l'autorité, la tradition et la loi sont indispensables, il n'en est pas moins dangereux de s'incliner aveuglément devant elles. Les maximes générales peuvent se trouver en défaut dans des cas particuliers: la tradition peut avoir fait son temps, la loi peut être mauvaise. Et c'est ici l'intuition, l'instinct ou le sentiment qui nous avertissent les premiers: la raison les contrôle, mais ne saurait les suppléer. L'esprit de libre examen, le désir du progrès, le besoin d'initiative, sont les signes et les manifestations de l'état d'âme romantique.

CHAPITRE II

LES SURVIVANCES DE L'ESPRIT CLASSIQUE

Nous avons défini l'esprit classique comme une réaction de la pensée sur la vie, comme une tentative d'enveloppement du sentiment et de la volonté par la représentation abstraite. Or, en cherchant ainsi à faire rentrer dans le domaine des concepts ce qui appartient en propre à l'action, on tend inévitablement à présenter comme objectif ce qui est subjectif; à donner pour scientifique ce qui est d'ordre religieux; à formuler comme des dogmes ses convictions personnelles; à étouffer sous l'autorité l'esprit de libre examen. Ce penchant nous paraît s'être manifesté tout à la fois dans les théories sociologiques contemporaines et dans l'évolution de la philosophie universitaire.

Les théories sociologiques de notre temps précèdent d'Auguste Comte et de la doctrine positiviste. Continuant le mouvement rationaliste qui créa la science moderne, elles se rattachent

à ce courant de pensée positive qui, déjà manifeste dans la physique de Descartes et les philosophies qu'elle inspire, s'est fait jour plus hardiment dans les critiques de Hume et de Kant, avant de s'épanouir librement dans les vastes synthèses d'Auguste Comte et d'Herbert Spencer. Or la tendance du positivisme est de concevoir l'univers comme un pur mécanisme et par conséquent d'éliminer de la nature toute force agissante. Le point de vue positiviste s'oppose donc absolument au point de vue psychologique; et Comte était dans la logique de son système lorsqu'il proscrivait la psychologie subjective. Le domaine propre de celle-ci est en effet la *vie vécue* tandis que celui de la science est la *vie manifestée*. Mais la vie manifestée à son tour — *le monde comme représentation* — ne constitue pas la réalité dernière: c'est l'apparence sous laquelle se révèle une vie vécue qui dès lors se dérobe éternellement aux prises de la science. Notre représentation n'est que l'action de l'univers sur nous, c'est-à-dire un état passif de notre conscience: toute activité réelle en est par là même exclue. La science qui ne veut avoir affaire qu'au monde de la représentation considère dès lors nécessairement le mécanisme comme son idéal. Elle laisse ainsi en dehors d'elle la vie réelle de l'univers. Et le positivisme qui prétend ruiner la métaphysique au profit de la science, élimine aussi de la nature toute puissance, toute force, toute action

réelle, et sacrifie entièrement la volonté à la représentation. Les théories sociologiques modernes, issues du positivisme, et se présentant elles-mêmes comme des vérités d'ordre scientifique, peuvent être par conséquent regardées comme des manifestations de l'esprit classique.

La philosophie universitaire, de son côté, procède et doit nécessairement procéder du même esprit. Le professeur, chargé d'enseigner la philosophie, a pour rôle de faire connaître à ses élèves des idées qui ne sont pas les siennes propres, mais celles des penseurs qui font autorité dans la science. Il est ainsi, par sa fonction même, le gardien de la tradition. De là un penchant à peu près inévitable à considérer comme faux tout ce qui rompt avec le passé. Penchant éminemment dangereux. Le philosophe est en effet un homme qui pense par lui-même, et dont l'effort intellectuel aboutit à une conception personnelle de l'univers. S'il reçoit quelque chose du dehors, c'est en faisant rentrer les conceptions d'autrui dans son propre système, et en imposant aux idées étrangères sa forme originale. Le professeur de philosophie, au contraire, se trouve dans l'obligation de reproduire aussi exactement et aussi impersonnellement que possible une pensée donnée. Il met à la portée d'esprits moins informés le trésor des connaissances humaines; or ce trésor n'est pas le sien; il le reçoit des mains d'autrui; il doit le transmettre fidèlement, comme un dé-

pôt, tel qu'il l'a reçu. Il en résulte une opposition perpétuelle entre le véritable esprit philosophique qui est l'esprit de libre examen, et l'esprit universitaire qui est un esprit d'autorité.

On peut remarquer, à ce sujet, que les professeurs de philosophie ont été rarement de grands philosophes. En France, M. Bergson fut le premier et est encore le seul qui puisse prétendre à ce titre. Or, sa doctrine est en opposition avec l'esprit de l'Université; elle a longtemps rencontré, de la part des professeurs, une résistance sourde, mais opiniâtre; et c'est en dehors de l'Université qu'elle a trouvé ses plus éminents disciples. En Angleterre, les grands penseurs demeurèrent également étrangers à l'enseignement. S'il en va différemment en Allemagne, c'est que l'opposition que nous signalons y est moins forte qu'ailleurs, l'esprit universitaire y comportant plus de liberté et l'esprit philosophique plus de discipline. Chaque philosophe part en effet ouvertement de la doctrine de ses prédécesseurs pour la critiquer sur certains points et la continuer sur d'autres. Ce procédé, visible chez Fichte, Schelling, Hegel, aboutit d'ailleurs à des constructions métaphysiques d'où la vie est exclue; et l'on ne doit point s'étonner que les Allemands n'aient pas eu de psychologues, hormis Schopenhauer qui précisément n'enseigna point.

§ 1. — LA MORALE SOCIOLOGIQUE ET LA RELIGION DE L'HUMANITÉ.

Une découverte scientifique ne peut être faite qu'on ne cherche aussitôt à tout expliquer par elle : il semble qu'elle doit apporter la solution de tous les problèmes pendants, et rendre compte de tous les phénomènes inexpiqués jusqu'alors. Une science nouvelle ne pouvait non plus se fonder sans qu'on n'eût la tentation d'y faire rentrer tout ce qui touchait à son objet. Il se passe donc pour la sociologie quelque chose d'analogue à ce qui eut lieu pour l'électricité et le radium. Ce qui ne devait être qu'une étude de la réalité sociale tend à devenir d'une part une psychologie de la moralité, d'autre part une morale et une politique, et par surcroît une métaphysique et une religion. Le prestige dont jouit la science concourt encore à cet effet. Il semble qu'une morale ne saurait avoir de valeur qu'à la condition de se déclarer scientifique. Il y a là une illusion que nous nous efforcerons de dénoncer et de dissiper en exposant la thèse sociologique avec toute la clarté et toute l'exactitude possibles.

La thèse sociologique n'est pas seulement la résultante d'une attitude scientifique. Elle répond à des besoins d'ordre pratique qui prennent, chez M. Durkheim, un caractère nettement reli-

gieux. De là son exclusivisme et ses négations. De là sa tendance à s'ériger en une véritable métaphysique, en imposant de force une conception mécaniste qui réduit l'individu à n'être que l'écho de son milieu social. C'est ce qui apparaît nettement lorsqu'on expose les idées de M. Durkheim, comme il l'a fait lui-même dans ses cours de la Sorbonne, sous une forme déductive propre à en montrer les défauts ainsi que les postulats cachés.

Nous résumerons ici l'exposé de M. Durkheim.

En fait, la morale nous apparaît comme *obligatoire* et comme *bonne*. Comment peut-elle présenter à la fois ces deux caractères ?

1^o On ne se commande pas à soi-même. La morale ne peut donc être obligatoire sans être en même temps *extérieure*.

2^o Une chose n'est bonne pour nous que si elle est conforme à notre nature. Le bien se définit par rapport à l'attrait qu'il possède. La morale nous est donc nécessairement *intérieure*.

Le problème que nous nous posions tout à l'heure peut donc se formuler en ces termes :

Comment une réalité peut-elle être à la fois *extérieure* et *intérieure* ?

C'est ici que nous allons voir se présenter la collectivité comme un *deus ex machina*.

En fait, dit M. Durkheim, il existe une réalité à la fois immanente et transcendante. C'est la collectivité.

M. Durkheim n'est évidemment pas un logi-

rien. Car ce qu'il faudrait nous démontrer, et ce qu'il ne fait point, c'est que la collectivité est *la seule réalité* qui nous soit à la fois extérieure et intérieure. La collectivité nous est extérieure, dites-vous, car la civilisation se transmet d'âge en âge et se trouve ainsi supérieure et extérieure aux individus; elle nous est aussi intérieure, car la civilisation ne se réalise que dans les individus, dont elle crée les façons de penser et de sentir.

On pourrait reprendre ce raisonnement pour fonder à volonté une morale de sentiment ou une morale rationnelle. La *raison*, elle aussi, est en nous et hors de nous : en nous, puisque son exercice est un acte de libre examen et de recherche personnelle : hors de nous, puisqu'elle est impersonnelle, universelle, objective, et que ses jugements sont valables pour tous les esprits; supérieure à nous, puisque la vérité s'impose à nous malgré nos goûts et nos désirs. La *sympathie*, elle aussi, est en nous, puisqu'elle fait naître en nous des émotions intimes et profondes, et hors de nous, puisqu'elle a sa source en autrui et nous porte vers autrui.

M. Durkheim ne choisit la civilisation que par un *acte de foi*.

C'est qu'en effet M. Durkheim admet implicitement la religion de l'humanité, fondée par Auguste Comte. Il parle plutôt de la civilisation ou de la collectivité que de l'humanité, mais au fond sa croyance est la même. Et si l'on y prend

garde, une croyance de ce genre est nécessaire à la morale sociologique.

Sur la science des mœurs se construit tout naturellement une morale sociologique (1). De même que les découvertes en physique et en chimie rendent possibles des inventions utiles, la connaissance des lois de la réalité sociale aura ses applications. Nous serons fondés à rejeter ou à conserver une pratique morale, lorsque nous connaissons exactement les nécessités sociales qui lui ont donné naissance et par conséquent son utilité. La science des mœurs enseigne à tirer le meilleur parti possible des conditions où l'on se trouve (2).

Mais ici une objection se pose : comment peut-on juger qu'un parti est le meilleur possible, si l'on n'a pas un idéal moral qui puisse servir de critérium ? Votre idéal sera-t-il un idéal utilitaire ? Mais au nom de quoi prétendez-vous nous l'imposer ? Si vous êtes des savants, vous ne devez connaître que les faits et les lois. Ce qui doit être vous échappe. En préconisant un idéal, vous quittez le terrain scientifique, vous vous placez sur un domaine nouveau qui est celui de la morale philosophique. Vous procédez comme les théoriciens de la morale, à cette différence près qu'ils s'efforcent de légitimer leur

(1) DURKHEIM, *Division du travail social*. Introduction et conclusion.

(2) LÉVY-BRUHL, *la Morale et la Science des mœurs*, p. 100 (Paris, F. Alcan).

point de vue et que vous prétendez imposer le vôtre.

D'où vient une telle attitude ?

Il est un fait dont tout le monde se rend compte : c'est que la solidarité résultant de la division du travail social, non plus que les sanctions destinées à prévenir ou à réprimer tout ce qui tendrait à la désorganisation de la société, ne suffit pas à maintenir le corps social en vie et en santé. Il faut, en outre, une force interne, qui est la moralité intérieure. La solidarité, conséquence de la division du travail, me force bien à me servir des autres, puisque je ne puis me passer d'eux, mais elle ne me force nullement à les servir en retour, si je puis trouver une combinaison telle que j'exploite l'ordre social à mon profit. Les sanctions juridiques ou le blâme de l'opinion publique peuvent me contraindre à paraître vertueux, mais non pas à l'être. L'essentiel, en justice, n'est pas d'être innocent, mais de persuader qu'on l'est : il n'en va pas autrement dans le cours habituel de la vie. Ainsi, vivre dans la société en parasite ou même en pirate sera désormais mon idéal. Mais la société, direz-vous, exige non seulement que vous paraissiez vertueux, mais que vous le soyez. Soit. Mais elle n'a pas prise sur moi si je puis le paraître sans l'être réellement. Si la conscience n'est en moi qu'un écho social, je suis la dupe de la société où je vis en sacrifiant mon intérêt personnel à ma con-

science. *A moins que la société n'ait une valeur en elle-même*, auquel cas elle devient l'objet d'un culte *religieux*. Mais ici nous ne nous plaçons plus au point de vue scientifique.

Or, c'est précisément à ce point de vue religieux que me paraît se placer, consciemment ou inconsciemment, M. Durkheim (1). Phénomène singulier! Le fait capital du mouvement philosophique contemporain a été l'effort tenté pour constituer la sociologie comme science. Or, ce n'est pas de la science des mœurs qu'on se préoccupe le plus. Toute l'attention se concentre sur la morale sociologique. L'important n'est pas, semble-t-il, la création d'une science nouvelle, mais l'espoir de voir la morale fondée sur autre chose qu'une religion positive ou un spiritualisme officiel. Ceci ne prouve-t-il pas que, chez la plupart de ceux qui s'intéressent à la sociologie, le secret moteur des recherches est tout autre chose que la curiosité désintéressée du savant?

§ 2. — LA PHILOSOPHIE UNIVERSITAIRE.

L'histoire de la philosophie universitaire depuis 1815 jusqu'à nos jours justifie entièrement cette manière de voir.

Le problème religieux tenait une grande place

1 M. Lévy-Bruhl paraît se séparer sur ce point de M. Durkheim. Il rejette la religion de l'humanité.

dans les préoccupations des spiritualistes. Victor Cousin se proposait de constituer une philosophie qui pût se substituer à la religion de manière à servir de fondement aux convictions morales et à l'organisation de la société. D'autres voulaient une doctrine qui fût ouvertement d'accord avec le christianisme, avec les mêmes préoccupations morales et sociales que Victor Cousin. Aussi n'avait-on guère de scrupules à combattre les systèmes adverses par leurs conséquences pratiques, réelles ou supposées, et accusait-on volontiers le matérialisme de détruire la moralité et de ruiner la base de l'ordre social. Les spiritualistes procédaient tous plus ou moins comme Malebranche qui conciliait la raison et la foi, en adoptant simultanément les découvertes scientifiques et les vérités révélées. Seulement au lieu de s'appuyer ouvertement sur la révélation, ils prétendaient trouver par la raison seule les éléments constitutifs de la religion. Ils ne se réclamaient que de la raison, bien qu'au fond le sentiment les guidât. Leur philosophie ne fut donc qu'un compromis entre l'esprit social et religieux des premiers âges et l'esprit scientifique des temps modernes. Mais il fallait définitivement choisir entre le sentiment et l'intelligence, entre l'esprit d'autorité et celui de libre examen, entre les aspirations du moment et la réalité des faits.

Le spiritualisme officiel décréut peu à peu. Mais pour disparaître tout entier il avait jeté

dans l'enseignement de trop profondes racines et l'esprit de Victor Cousin continua de dominer la philosophie universitaire. On cessa, il est vrai, d'invoquer Reid et Royer-Collard. Mais on jura par Lachelier, et l'on se fortifia de l'autorité de Kant comme on s'était réclamé de Descartes et de Maine de Biran. Les raisons pour lesquelles Kant avait été combattu par les spiritualistes étaient au fond identiques à celles qui le firent adopter par leurs successeurs. Hume et Kant avaient été condamnés comme sceptiques : les arguments qu'ils avaient dirigés contre la métaphysique semblaient tendre à ruiner le fondement des croyances que le spiritualisme voulait sauver; mais l'effort des spiritualistes ayant été vain, on se résolut à faire la part du feu; on renonça donc à établir démonstrativement l'existence du Dieu personnel, de la morale absolue et de l'âme immortelle, et l'on résolut de se contenter d'une philosophie qui, n'allant pas à l'encontre de ces dogmes, laisserait subsister la possibilité de les admettre. On s'avisa que Kant était beaucoup moins sceptique qu'il ne le paraissait de prime abord. Il renvoyait le matérialisme et le spiritualisme dos à dos et restituait d'une main ce qu'il avait pris de l'autre, en faisant de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme, des postulats de la raison pratique. Un revirement se produisit; Kant fut hissé au pinnacle, Hume, à certains égards son précurseur, fut grâcié par égard pour lui. Il devint de bon ton de railler Victor

Cousin et de proclamer à son de trompe qu'il n'y avait plus de philosophie officielle. Tout se passait cependant comme s'il y en avait une, avec cette différence que l'enseignement officiel n'ayant pour ainsi dire plus d'état civil, on ne pouvait plus s'insurger contre lui sans avoir l'air de combattre une ombre.

Ce fut sans secousse que le kantisme décrut au profit du positivisme enfin victorieux. C'est le spectacle que nous avons sous les yeux depuis quelques années et qui se prolonge encore à l'heure actuelle. L'histoire de la philosophie devint le refuge de ceux qui voulaient encore parler de métaphysique. On n'osait plus proclamer qu'un système fut vrai ou faux, mais on pouvait encore l'étudier *à un point de vue rigoureusement historique et critique*, ce qui était une manière détournée de l'enseigner, sans avoir à prendre en considération les objections de ses adversaires. Il n'y eut plus guère, dans l'Université, d'enseignement proprement philosophique : presque tout se ramenait, non à chercher une réponse aux problèmes que se serait posés la pensée moderne, mais à se demander quels problèmes s'étaient posés les grands penseurs et de quelle manière ils y avaient répondu. L'érudition et la critique de textes étouffèrent toute pensée libre. En même temps les professeurs restés fidèles au kantisme, par une singulière contradiction, regardaient la philosophie de Kant comme l'aboutissement logique

de tous les systèmes antérieurs, mais refusaient de voir dans les philosophies post-kantiennes l'aboutissement logique du kantisme. On posait une loi d'évolution qui était vérité en deçà de Kant, erreur au-delà (1) !

Comment ce petit drame se dénouera-t-il ? C'est ce qu'on peut induire du passé. On fera pour Comte ce qu'on a fait pour Kant. On s'apercevra qu'il est beaucoup plus spiritualiste qu'on ne l'avait primitivement soupçonné, comme l'a déjà soutenu M. Boutroux, ou, ce qui revient au même, on verra dans le positivisme le fondement d'une morale et d'une religion nouvelles. Et la cause de ces transformations successives aura toujours été, au fond, le besoin de mettre les vérités spéculatives en harmonie avec des besoins d'ordre pratique.

Une telle conciliation, nous l'avons vu, ne peut reposer que sur une illusion. On présente faussement comme scientifique ce qui est d'ordre religieux; on donne pour objectif ce qui est subjectif; on fait arbitrairement rentrer dans la représentation ce qui appartient à la volonté. Tels sont les défauts dans lesquels tombe l'esprit classique. Le romantisme est-il plus heureux ?

(1) J'ai eu l'occasion de signaler cette contradiction dans les *Aventures de maître Gilles* (Messein, 1906). La forme, un peu trop fantaisiste peut-être, de cet ouvrage en a fait méconnaître, à certains égards, le fond. Il n'était donc pas inutile d'y revenir.

CHAPITRE III

LES PROGRÈS DE L'ESPRIT ROMANTIQUE

§ 1. — LA PHILOSOPHIE DE M. BERGSON.

Tandis que des sociologues prétendent fonder leur religion sur une réalité qui tombe sous les prises de l'observation extérieure, des philosophes, suivant une méthode inverse, espèrent parvenir à une connaissance plus profonde de la nature par l'étude de la vie consciente que seule l'observation intérieure peut atteindre. Gabriel Tarde étudiait déjà les faits sociaux d'un point de vue psychologique : mettant en relief le rôle des individus auxquels il reconnaissait une initiative réelle, sa sociologie s'opposait aux constructions systématiques qui sacrifient entièrement les individus, pourtant seuls réels, à la société conçue comme une sorte d'entité métaphysique. Comme la psychologie sociale de Tarde est contraire à la sociologie de M. Durkheim, la psychologie métaphysique de

M. Bergson renverse la métaphysique latente des sociologues positivistes. Sans doute, si l'on considère la pensée de M. Durkheim dans ce qu'elle affirme plutôt que dans ce qu'elle nie, on doit admettre que s'il y a antinomie entre les deux méthodes, il ne saurait y avoir, entre les deux doctrines, incompatibilité nécessaire et absolue. Mais c'est toujours d'un point de vue nettement psychologique que se fera la conciliation. Non seulement en effet une explication sociologique des faits moraux, esthétiques ou religieux laisse subsister intégralement l'utilité d'une explication psychologique des mêmes faits (1), mais encore l'explication psychologique elle-même se trouve renfermer en elle l'explication sociologique. Les forces sociales n'ayant de réalité que dans la mesure où les individus les subissent, et la société elle-même n'existant pas en dehors des individus qui la composent, une étude complète de l'âme individuelle implique la découverte et la description des faits sociaux. Les événements que nous retrace l'histoire, quoique leur détermination exige d'autres méthodes que celle de la psychologie, ne sont reconstitués dans leur réalité que lorsque nous sommes parvenus à les revivre en quelque manière pour notre propre compte : car ils ont fait partie d'une *vie vécue*, et si nous nous bornons à les évoquer comme une *vie manifestée*, si nous ne

(1) Voir notre *Fondement psychologique de la morale* (Paris, F. Alcan, 1909).

nous replaçons pas dans l'âme des individus et des peuples pour les comprendre dans leur suite et dans leur enchaînement, nous les dépouillons entièrement de la réalité qu'ils eurent, et l'histoire n'est plus dès lors qu'une fresque sans valeur d'art, un simple livre d'images pour l'amusement des enfants.

Il était donc naturel que le mouvement rationaliste, dont le positivisme moderne est un des aspects, provoquât une réaction d'autant plus forte que ses progrès avaient été plus durables et son action plus étendue. Cette réaction, déjà visible chez Berkeley, qui combat les abstractions philosophiques au nom du sens commun, se manifeste avec éclat chez Schopenhauer qui dans son vif souci de prendre la réalité sur le fait et de rompre avec les concepts pour s'en tenir à l'intuition, s'insurge au nom de l'expérience et de la vie, contre le formalisme kantien (1). Elle se continue avec subtilité et profondeur dans la philosophie de M. Bergson dont l'œuvre propre est de saisir dans sa mouvante complexité l'originalité de la vie intérieure.

Tout système métaphysique contient une part d'*intuition* et une part d'*hypothèse*, l'intuition étant une sorte de prise de possession immédiate du réel, l'hypothèse une vue de l'imagination, une conception de l'esprit, une manière abstraite

(1) On trouvera un remarquable exemple de ses procédés dans le *Fondement de la morale* (chap. III, § 19, p. 145 à 147) de la traduction A. Burdeau (Paris, F. Alcan).

de se représenter les choses. C'était par une intuition que Descartes découvrait la vérité énoncée dans ces formules : « Je pense, je suis, toute mon essence est de penser. » Mais lorsqu'il affirmait que les bêtes sont de pures machines, il mêlait l'hypothèse à l'intuition. Que tout dans un corps vivant se ramène à des phénomènes physiques, c'est ce que nous apercevons en effet d'une vue claire et distincte, car le corps vivant n'étant jamais pour nous qu'un objet matériel, les changements qui s'y produisent ne peuvent être que des déplacements de matière. Que les animaux soient au contraire privés de sentiment, c'est ce que nous ne pouvons percevoir directement, mais seulement imaginer ou concevoir. L'hypothèse se superpose alors à l'intuition. Les hypothèses constituent ce qu'on pourrait appeler la *métaphysique théorique*, et les intuitions, la *métaphysique positive*.

La philosophie de M. Bergson peut être définie, en ce sens, un essai de métaphysique positive. Son effort est d'éliminer sans cesse, au profit de l'intuition, tout ce qui est hypothèse, construction, concept, pour saisir la réalité telle qu'elle est, au lieu de l'apercevoir à travers les symboles de la pensée abstraite. Cette attitude se justifie elle-même par une théorie de l'abstraction.

Toute abstraction suppose, en effet, selon M. Bergson, une représentation de l'espace. Nous sommes donc victimes d'une illusion toutes les fois que nous raisonnons sur notre vie intérieure,

puisque nous projetons alors, sans y prendre garde, dans l'espace, des états d'âme qui n'existent que dans la durée. Un exemple très simple fera comprendre cette vérité. Nous avons autrefois aimé la saveur d'un fruit qui nous est devenue par la suite désagréable. Il est évident, pour quiconque veut bien se donner la peine d'y réfléchir, que la saveur présentement perçue est entièrement différente de celle que nous avons éprouvée autrefois. Elle en est distincte *numériquement*, puisqu'elle existe actuellement, tandis que l'autre a cessé d'être; elle en est distincte *spécifiquement*, puisqu'elle est déplaisante, tandis que l'autre est agréable. Et cependant nous disons que la saveur du fruit nous a plu jadis et nous déplaît maintenant. De deux sensations successives, et contraires, nous faisons une seule et même saveur capable de se présenter à nous sous divers aspects. Nous substituons à deux états d'âme une réalité existant en soi. Nous *extériorisons* ce qui n'existe qu'en nous, nous *objectivons* un fait subjectif: en un mot, nous *matérialisons* nos sensations. Qu'une telle manière de se représenter les choses soit pratiquement utile, c'est incontestable, mais pour utile qu'elle soit, la connaissance, vulgaire ou scientifique, qui se fondera sur elle, ne sera jamais qu'une représentation symbolique, qu'il faut écarter pour avoir la vision directe des choses. Il convient donc de rejeter tous les concepts, afin de saisir intuitivement le réel.

On voit, par là, que l'attitude prise par M. Bergson est au fond identique à celle de Berkeley.

Comme M. Bergson, en effet, Berkeley s'efforce de s'en tenir à l'*immédiatement donné*, au mépris des constructions artificielles où se complaisent les physiciens et les philosophes. Déjà, dans sa *Théorie nouvelle de la vision*, il raillait ceux qui prétendent expliquer par la direction de rayons visuels dont personne n'a conscience, la perception de la distance qui est essentiellement un fait conscient. Il va plus loin encore dans les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs* et dans son *Traité de la connaissance humaine*. D'après lui, nous sommes dupes du langage en affirmant l'existence de la matière. Car nous n'avons jamais affaire, en réalité, qu'à nos sensations de couleur, de résistance, de son, de saveur et d'odeur, et la matière n'est pas autre chose que l'idée générale de ces sensations particulières. Or une idée générale n'a pas d'existence en soi : les hommes particuliers existent, mais non l'homme en général. L'idée générale de nos sensations ne peut donc exister indépendamment de ces sensations elles-mêmes. Et comme il est contradictoire que *nos sensations* puissent subsister *indépendamment de nous*, la matière ne saurait avoir une existence indépendante de nous. Elle n'a donc pas plus de réalité en dehors de l'esprit qui la pense que l'humanité en dehors des individus qui la composent. Ainsi, pour

Berkeley comme pour M. Bergson l'abstraction est une source d'erreurs et nous devons être en garde contre elle pour avoir une notion exacte des choses ; mais, tandis que l'argumentation de Berkeley visait à ruiner l'idée de *substance matérielle*, c'est à sauver la notion de *substance spirituelle* que tend tout l'effort de M. Bergson.

On pourrait objecter que cette tentative de substituer la métaphysique positive à la métaphysique théorique repose elle-même, en définitive, sur une théorie. Et il est vrai que le métaphysicien, pour exposer par la parole ou par l'écriture ce que l'intuition lui révèle, est bien obligé de faire une théorie, de traduire en *concepts abstraits* son *intuition directe* des choses : comme il doit se servir du langage, il lui faut, de toute nécessité, recourir aux idées que les mots expriment. Mais les idées et les mots qu'il emploie ne sont qu'un moyen de forcer le lecteur ou l'auditeur à rentrer en lui-même pour se regarder vivre et à obtenir ainsi la même intuition du réel. C'est ainsi que la théorie de l'abstraction, par laquelle M. Bergson justifie son attitude intellectuelle, repose sur une intuition fondamentale, celle de la durée pure.

Les philosophes ont été portés de tous temps à confondre le temps et l'espace : ils leur attribuent les mêmes caractères. En ceci, ils ne font que procéder à la manière du sens commun, et suivent un penchant naturel à tous les hommes. Nous nous représentons le temps comme *un*

milieu vide homogène où les événements se déroulent, et l'espace comme un *milieu vide homogène* où les objets se juxtaposent. Un temps vide d'événements s'identifie dès lors absolument avec un espace vide de matière. Et d'ailleurs, définir le temps comme un milieu vide homogène, c'est se le donner tout d'un coup et par là même en exclure la durée. La durée réelle est pure *succession* ; la *simultanéité* n'appartient qu'à l'espace. Lorsque deux moments de notre vie intérieure, deux faits de conscience distincts se juxtaposent sans se pénétrer, c'est donc que nous les situons dans l'espace. Si, au contraire, nous les percevons sans faire appel à la notion d'espace, ils cessent d'être extérieurs l'un à l'autre, se pénètrent l'un l'autre et forment une multiplicité indistincte qui n'a rien de commun avec le nombre (1).

L'expérience intime nous montre, en effet, qu'une succession d'états psychiques, à moins d'être projetée symboliquement dans l'espace, ne constitue pas une multiplicité numérique. Voici, par exemple, un fait que nous pouvons souvent observer. Une horloge sonne tandis que nous lisons : absorbés dans notre travail, nous laissons passer les premiers coups sans les compter. Pourtant un léger effort d'attention nous suffira pour que nous puissions indiquer le nombre de coups déjà sonnés. C'est que les

(1, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, F. Alcan, 1889).

premiers coups se sont fondus en une mélodie ayant sa nuance qualitative particulière, différente de celle qu'elle aurait eue si le nombre des coups avait été plus ou moins considérable. Leur succession formait, par conséquent, une multiplicité indistincte et qualitative, sans rapport avec le nombre.

Il faut donc reconnaître deux sortes de multiplicités, l'une qui est dans l'espace, celle des objets matériels, l'autre qui n'existe que dans la durée, celle des états purement affectifs de l'âme. Et si nous comptons nos états affectifs, c'est que nous les isolons les uns des autres en les situant indûment dans l'espace, recourant ainsi à une figuration symbolique qui, seule, peut leur donner l'aspect d'un nombre.

Dès lors cette conséquence s'impose : en projetant nos états psychiques dans l'espace, nous nous les représentons autrement qu'ils ne s'offrent à notre aperception immédiate. Si nos états de conscience s'alignent et se juxtaposent dans le temps où nous pouvons les compter, le temps que notre conscience réfléchie nous représente n'est au fond que de l'espace.

Or les besoins de l'action et de la vie sociale nous font distinguer en nous des états d'âme auxquels nous donnons un nom, et que nous pouvons compter. Nous fragmentons notre vie intérieure en une multiplicité d'états supposés fixes, toutes les fois que nous prétendons exprimer nos idées et nos sentiments ou même sim-

plement les analyser au moyen de la parole intérieure. De là deux aspects du moi : le *moi superficiel* dont les états se présentent sous une forme nette et précise parce que nous les isolons dans l'espace, et dont chacun peut recevoir un nom spécial ; et le *moi profond* celui qui vit, se passionne, délibère et agit, soustrait à l'espace, inexprimable et mobile. Nous pensons ainsi notre vie dans le temps homogène en même temps que nous la vivons dans la durée réelle.

C'est pour avoir confondu la durée réelle et le temps homogène qu'on a méconnu la vraie nature de la volonté et de l'action. On n'a pas vu que la volonté est essentiellement créatrice : et comme on concevait à son insu le monde subjectif sur le modèle du monde objectif, on identifiait le devenir de l'action avec celui de la représentation. C'est ainsi, par exemple, que Hume prétend analyser la notion de cause, et découvre qu'elle est une illusion de l'esprit. Il ne s'aperçoit pas qu'en juxtaposant la cause et l'effet, il se donne une cause qui n'agit pas. Kant, impuissant à réfuter l'argumentation de Hume, essaya de résoudre la difficulté en faisant de la notion de cause une catégorie de l'entendement que l'esprit imposerait *a priori* au monde. Mais la difficulté venait de la croyance au déterminisme psychologique.

Le déterminisme psychologique implique une conception associationniste de l'esprit. Comme il

soutient que chacun de nos états de conscience est déterminé par ceux qui le précèdent, il suppose notre vie intérieure morcelée en états distincts, isolés, auxquels on peut donner un nom. Et en les nommant, il retient d'eux ce qu'ils ont de plus général, à l'exclusion de ce qu'ils ont de particulier et d'individuel, puisque les mêmes mots désignent ces mêmes états chez tous les hommes, sans tenir compte de la nuance indéfinissable qu'ils revêtent chez chacun d'eux. Dupe du langage, le déterministe suppose un moi toujours identique à lui-même, et des motifs, qui sont des forces, agissant sur lui. Or ce n'est point ainsi que les choses se passent dans la réalité. Sans doute, il arrive parfois que nous lions à une certaine idée, l'idée d'un acte à accomplir, en sorte que l'apparition de l'idée entraîne immédiatement l'accomplissement de l'acte : c'est ainsi que la sonnerie d'une horloge nous détermine à nous lever. Mais ce sont là précisément des actes qui n'engagent que notre moi superficiel, et auxquels notre moi profond demeure étranger. Or, l'acte libre, c'est celui qui émane de nous, qui exprime notre personnalité tout entière.

Le moi n'est pas placé en face des motifs comme une chose bien définie en face de choses bien définies. Il est dans un changement perpétuel, étant dans la durée pure : chacun des sentiments opposés par lesquels il passe, le modifie : le fait seul d'avoir éprouvé le premier l'a

quelque peu changé quand le second se présente. En un mot, il se développe et s'enrichit par ses hésitations mêmes.

Ceux qui se posent le problème de la liberté se représentent le moi comme placé entre deux directions divergentes, les déterministes affirmant que la direction finalement choisie était la seule possible, les partisans du libre arbitre soutenant qu'il était tout aussi possible de prendre l'autre. Une telle discussion implique une illusion commune, qui est de se représenter *simultanément* les phases *successives* de la délibération et de l'action. On se met ainsi en face d'un acte accompli, et non d'un acte qui s'accomplit, on se représente le temps écoulé, non le temps qui s'écoule. Or l'acte libre a lieu dans le temps qui s'écoule et non dans le temps écoulé. Il n'y a pas de moi placé entre deux directions, il n'y a qu'un moi en voie de transformation perpétuelle qui passe par des états d'âme divers jusqu'au moment où il aboutit à l'action. Et l'erreur vient toujours de ce qu'on se figure la succession sous forme de simultanéité et le temps en fonction de l'espace.

Reprenons maintenant la question sous une autre forme. Demandons-nous si, connaissant tous les antécédents d'un acte, on pourrait prévoir celui-ci. D'après ce que nous avons dit plus haut, l'acte ne peut être qualifié de libre que s'il exprime la personnalité tout entière, et résume par conséquent la vie de celui qui le

commet. Pour connaître les antécédents d'un tel acte, il faut par conséquent qu'aucun détail de cette vie ne nous échappe. Mais comment connaître une vie dans tous ses détails, à moins de la vivre soi-même, sans l'abréger même d'une minute, puisqu'en l'abrégeant on modifierait, en vertu de l'enrichissement continu de la conscience, les antécédents de l'acte final ? Il faudra donc s'identifier absolument avec l'agent, et au moment où l'on arrivera à l'acte, il ne sera plus question de le prévoir ; mais bien de l'accomplir. La vie psychologique est par sa nature imprévisible.

Dira-t-on que les phénomènes psychiques doivent être déterminés par leurs antécédents en vertu de ce principe que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets ? C'est supposer que deux moments de la durée peuvent être identiques, donc concevoir le temps comme homogène, et par conséquent le confondre avec l'espace. Il est impossible que les mêmes causes se reproduisent dans la durée réelle, puisqu'un moment de la durée réelle ne se recommence jamais. La vie consciente est essentiellement créatrice.

L'intuition de la durée pure jette tout d'abord un jour nouveau sur le problème de la mémoire (1). La durée réelle, substance même de l'être conscient, implique la conservation du

1) *Matière et Mémoire* (Paris, F. Alcan, 1896).

passé dans le présent. L'espace, dans lequel est située la matière, échappe à la durée vraie. Il s'ensuit que le souvenir, conservation du passé dans le présent, est un fait d'ordre purement psychique, et qu'on aurait tort d'en chercher l'explication dans des états déterminés du corps. La *matière* ne peut produire la *mémoire*.

La théorie classique de la mémoire est que les souvenirs se conservent et s'emmagentinent dans le cerveau. Or, à moins que les atomes du cerveau puissent occuper dans le même moment des endroits différents de l'espace, ce qui est absurde, il n'existe à chaque instant *qu'un état donné* du cerveau et de toutes ses parties : c'est son état présent, les états antérieurs étant passés et par conséquent anéantis. Dire que des souvenirs s'y conservent, c'est évoquer les états antérieurs, qui n'existent plus *en fait*, mais seulement *pour notre pensée*. C'est par conséquent transposer dans la matière la durée que la conscience sent en elle. Le cerveau, en tant qu'image étendue, n'existe que dans le présent. Admettre que le souvenir subsiste en lui, c'est lui reconnaître la continuité d'existence qu'on refuse à la conscience. La survivance en soi du passé s'impose donc de toutes manières.

Mettons maintenant l'esprit en face des choses et supposons qu'il ne leur attribue rien de ce qui est en lui-même. Il n'y aura, dans le monde matériel, que certaines positions données des parties de la matière : ces positions seront immo-

biles, puisque les positions antérieures auront cessé d'exister. Lorsque nous percevons les changements qui se font dans l'univers, nous mettons dans la matière quelque chose de nous-mêmes. La mémoire nous permet de nous représenter les positions antérieures de chacune des parties de la matière, et de les relier les unes aux autres par le changement continu et indivisé de l'esprit. C'est ainsi qu'il faut, dans le mouvement, distinguer deux choses, les diverses positions occupées par le mobile, et le passage de l'une à l'autre qui est fait par l'esprit. Lorsqu'on mesure le mouvement, on ne mesure en réalité que l'espace parcouru, et non l'acte par lequel on le parcourt ; seulement, comme la durée des choses est contemporaine de la nôtre, nous pouvons établir un certain nombre de *correspondances* entre une position d'un mobile et un état psychique, entre un état physique et un événement intérieur. Mais c'est là constater des *simultanités* et non des *successions*. Et quand nous disons que nous avons mesuré le temps qui s'est écoulé entre les deux états psychiques, nous n'avons mesuré en fait que de l'espace.

Les traités de mécanique ne peuvent définir des intervalles de temps égaux que par des espaces égaux parcourus par des corps identiques placés dans les mêmes conditions et soumis aux mêmes influences. Ainsi la science n'a pas à tenir compte de la durée, et si tous les mouvements de l'univers se produisaient trois

ou quatre fois plus vite, le savant n'aurait rien à changer à ses formules. Au contraire, la conscience serait avertie du changement par une impression indéfinissable qui la modifierait d'une manière purement qualitative. Et c'est justement parce que la science n'a jamais affaire qu'à des points de repère pris dans le devenir universel, et non pas au devenir universel lui-même, qu'il lui est possible de prévoir des phénomènes physiques. L'astronome se représente en quelques minutes des phénomènes qui occuperont plusieurs siècles : c'est qu'il se borne à saisir une série de rapports de position, une série de simultanités et de coïncidences, une série de relations numériques, en laissant en dehors de ses calculs la durée proprement dite qui existerait seulement pour une conscience capable tout à la fois d'assister à ces simultanités et de vivre les intervalles qui les séparent (1).

Or, les changements qui se produisent dans le monde extérieur sont contemporains de ceux qui se produisent en nous. Si je veux boire un verre d'eau sucrée, je suis obligé d'attendre que le sucre ait fondu. Il faut donc que l'univers dure, lui aussi, de la même manière que nous-mêmes (2). Mais cette durée échappe à la science. C'est le métaphysicien qui la découvre derrière les symboles du savant. Pour la retrouver, il faut, en

1 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ch. III, pp. 147-150. Paris, F. Alcan.

2 *L'Évolution créatrice* (Paris, F. Alcan, 1907), pp. 10-11.

effet, cesser de découper, dans la réalité, des objets particuliers et des systèmes superficiels, il faut renoncer à y déterminer des mouvements particuliers embrassant des intervalles de temps définis, pour considérer la matière dans sa continuité indivisée, en rendant par là même au mouvement la continuité indivisée qu'il possède, lui aussi, lorsqu'il est perçu dans la durée pure. Mais, en procédant de la sorte, nous abolissons la représentation symbolique du temps homogène à laquelle la science fait appel. La durée n'est pas seulement le fond de notre être : c'est aussi la substance des choses.

D'autre part, l'âme est une activité libre. Mais l'acte libre qui résume en lui tout le passé de l'être conscient, se réalise dans une attitude corporelle. Il faut donc que le corps, à tout instant, exprime et résume, en quelque manière, le passé de l'être conscient et dans cette mesure même, participe à la durée réelle. Aussi voyons-nous les corps vivants croître et vieillir. La matière brute, à la considérer à travers les symboles de la science, échappe absolument à la durée : les changements qui s'y produisent se ramenant à des déplacements de ses parties, rien n'empêche ces parties de revenir à leur place primitive. La durée ne la modifie point : elle glisse, pour ainsi dire, sur elle. Mais les corps organisés, comme les êtres conscients, ne peuvent traverser deux fois le même état et recommencer leur passé. La durée s'inscrit en

eux. Et dès lors l'évolution des espèces vivantes est *changement continu* comme la vie consciente, *création incessante* comme elle. Les sciences naturelles légitiment cette manière de voir, car si elles peuvent, *après coup*, expliquer la création des formes animales et végétales, elles n'en sont pas moins dans l'impossibilité de les prévoir, et nous avons vu que la durée réelle rendait impossible la prévision. Donc il faut que la cause de l'évolution soit de nature psychologique et que les problèmes de la biologie se résolvent dans une certaine mesure en fonction de la psychologie.

Le point de vue psychologique est d'une fécondité singulière, puisque ni les sciences biologiques d'une part, ni les sciences sociales de l'autre, ne peuvent se dispenser d'y faire appel. Loin que la méthode positiviste puisse étreindre tout le réel, elle ne saurait même réussir à constituer par elle-même la science. Il en résulte que si les problèmes de la biologie se résolvent en fonction de la psychologie et de la métaphysique, les problèmes relatifs à la connaissance doivent demander leur solution à la biologie elle-même. L'impuissance de la critique kantienne ressort ici de l'examen des faits. L'auteur de la *Critique de la Raison pure* se proposait en effet tout à la fois de ruiner la métaphysique et de fonder la science en montrant que l'esprit humain n'atteint le réel qu'à travers ses formes et ses catégories, d'où résulte que le fond même de l'être nous demeure

étranger, en même temps que nous sommes entièrement maîtres des apparences sous lesquelles il se manifeste. Mais ces formes et ses catégories étaient elles-mêmes un absolu. L'entendement humain tombait du ciel avec elles. M. Bergson admet avec Kant une constitution originale de l'esprit, mais il croit qu'il y a lieu de rechercher la raison d'être de cette constitution originale, et il trouve cette raison d'être dans les nécessités de l'action. Pour lui comme pour Kant, la connaissance est relative, mais relative à nos besoins pratiques, et non pas pour ainsi dire *relative en soi*. La pensée est subordonnée à la vie.

Nous avons vu que la vie était au fond d'origine psychologique. Mais l'être conscient, à son tour, ne nous fournit pas un principe d'explication suffisant. La vie se transmet d'individu à individu, et se maintient, tandis que les individus périssent. Elle déborde ainsi toutes les individualités. L'évolution de la vie, d'ailleurs, se fait dans un sens défini : elle est, en ce sens, un progrès. Or, ce progrès, qui se réalise à travers les individus éphémères, ne peut évidemment résulter d'un effort individuel, mais de la commune direction des efforts individuels, chaque organisme recueillant en quelque sorte les résultats obtenus par ses ancêtres, et allant plus loin qu'eux dans la même voie. Il n'y a pas seulement transmission de la vie, mais transmission de l'orientation de la vie, poursuite continue d'un idéal qui se précise et s'intensifie pour

ainsi dire en cours de route. La durée pure est un enrichissement perpétuel, et c'est cet enrichissement qui seul peut nous rendre compte de la tendance des espèces à accentuer les caractères qui leur sont propres, tendance d'où résulte leur différenciation progressive. C'est ainsi, par exemple, que nous voyons le végétal s'enfoncer de plus en plus dans la torpeur et dans l'immobilité, tandis que l'animal se rend de plus en plus apte au mouvement et de plus en plus capable de perception distincte.

Mais l'enrichissement de la conscience, s'il rend compte de la continuité et du progrès de la différenciation, n'explique pas la différenciation elle-même. Celle-ci provient d'une autre cause dont le mouvement est l'inverse du mouvement de la vie. En même temps que la vie travaille à organiser la matière, à l'entraîner dans sa marche, à lui imposer son rythme, la matière s'efforce en quelque manière de suivre sa propre tendance et d'échapper ainsi à l'étreinte de l'activité qui dispose d'elle. Ainsi se dissolvent, les uns après les autres, les organismes ; ainsi se trouvent arrêtées, dans leur progrès, les espèces. La victoire que la vie remporte sur la matière ne s'obtient jamais sans sacrifices. Le végétal a dû se condamner à l'immobilité et à la torpeur ; l'animal s'enliser dans ses instincts. L'homme lui-même tend par instant à redevenir une pure machine, en accomplissant d'une manière automatique des actions habituelles, ou

en répétant des mots vides de sens. Après avoir surmonté la matière et l'avoir mise en branle pour son plus grand avantage, la vie se trouve prise dans l'engrenage qu'elle-même a formé, et subit à son tour la volonté de la matière qui l'emporte dans son mouvement jusqu'à ce qu'elle puisse se ressaisir.

C'est ainsi que l'intelligence humaine n'a pu se former qu'aux dépens de l'instinct. En marchant à des perceptions de plus en plus claires et distinctes, à des idées de plus en plus générales, à des signes de plus en plus mobiles et d'un maniement toujours plus aisé, l'esprit humain s'est rendu de moins en moins capable d'intuition. Il est parvenu à une haute intelligence de la vie manifestée, mais il a perdu de vue la vie vécue ou ne l'a plus aperçue qu'au travers de la vie manifestée. Il a pensé la durée pure en fonction de l'espace. Le même procédé intellectuel qui lui a permis de constituer la science l'inclinait à délaisser la métaphysique ou à la concevoir sur le modèle de la science. De là vient la tendance qu'ont toujours eue les philosophes à systématiser leur pensée à l'extrême en figeant leurs intuitions en concepts. De là leur parti pris de concevoir la vie consciente comme un automatisme spirituel, c'est-à-dire à la calquer sur le mécanisme physique. Le rôle de l'intelligence, en effet, c'est de penser la matière.

La matière, prise d'un certain biais, est notre représentation. Pensée par l'intelligence, elle est

créée avec elle, la même évolution qui constitua l'intelligence constituant en même temps la matière. Mais elle n'est pas que notre représentation. Elle nous représente objectivement l'envers d'une force créatrice. Ainsi nous apparaît la signification de l'évolution. Un immense courant traverse le monde et s'efforce d'organiser la matière, en constituant progressivement la vie, l'instinct, la pensée. Mais la matière résiste à cette force organisatrice. Elle représente, en effet, l'inverse du mouvement créateur. Envisagée dans son rapport à notre pensée, elle est notre représentation, et comme telle soumise aux lois de notre intelligence ; envisagée dans son rapport à notre action, elle est une force qui nous limite, et comme telle constitue une réalité distincte de nous. Essayons ici de saisir dans une image, pour en prolonger l'existence, l'intuition qui s'évanouit. Imaginez une éruption colossale qui s'élève en flamme et qui retombe en fumée. La flamme monte, la fumée descend. L'ascension de l'une se heurte à la chute de l'autre. La fumée s'efforce d'étouffer la flamme et l'étouffe en effet, mais non sans s'être illuminée quelques secondes à son contact, non sans être devenue en quelque manière flamme à son tour. Cependant, le volcan rejette incessamment au dehors son feu torrentiel et remplace incessamment les flammes qui s'éteignent. La fumée qui retombe est soulevée à nouveau, elle remonte un instant sous la poussée ardente qui la refoule ; elle s'éclaire de

lueurs fugitives, avant de redevenir lourdeur et ténèbres. La flamme, c'est l'esprit ; la fumée colorée et rendue lumineuse, c'est la matière vivante ; la fumée, c'est le monde matériel. D'une source inépuisable s'élançe sans cesse le jaillissement continu de la vie universelle, qui est essentiellement volonté et mémoire, enrichissement perpétuel d'une conscience continuellement agissante. Comme le jet d'eau retombe en pluie et se fond en vapeur légère, cette action se fond en représentation, cette pure durée s'éparpille en espace, et cette représentation et cet espace sont l'univers matériel avec ses terres, ses mers, ses cieux profonds et ses étoiles.

La philosophie de M. Bergson marque un progrès considérable dans l'histoire de la pensée humaine. M. Bergson a en effet complété et approfondi la théorie de Berkeley, en montrant le rôle que joue, dans la formation de nos idées abstraites, la représentation de l'espace. Il a réfuté le système de Kant en prouvant que le temps est une propriété essentielle de notre être, non une manière dont les choses nous apparaissent (ou, comme disait Kant, une forme à priori de notre sensibilité) ; il a établi, par suite, que l'effort tenté par « le père de la philosophie critique » pour ruiner la métaphysique était nul et non avénu, puisque nous pouvons avoir, dans la durée pure, l'intuition de notre activité libre et de notre réalité substantielle. Il conserve les résultats acquis par la philosophie de Schopenhauer, en mainte-

nant toute l'importance de la vie affective et volontaire, auparavant méconnue au profit de l'intelligence. Il élargit singulièrement le positivisme, en fécondant la biologie par la psychologie, et en replaçant la vie de l'humanité dans la vie universelle. Enfin, par ses vues sur la continuité indivisée de la vie consciente, il prépare l'avènement d'une psychologie qui rectifierait et compléterait les théories associationistes. Sa doctrine apparaît ainsi tout entière comme un effort pour saisir intégralement le réel et pour entrer, autant qu'il est possible à l'homme, en communion avec l'être infini. Soucieuse de ne rien laisser en dehors d'elle, elle s'étend et se dilate pour essayer de contenir en elle la Nature entière. A tous ces points de vue, elle mérite la qualification de romantique.

Romantique, elle l'est encore par le souci d'art qui anima son auteur, manifesté avec éclat dans la pureté d'une langue limpide, dans la fraîcheur fluide d'un style ondoyant et souple, dans la poésie d'une pensée éprise de son propre rythme, comme si elle trouvait en elle une source d'interminable joie. Une profonde logique intérieure poussait M. Bergson à rechercher cette incomparable beauté d'expression, qui fait de *l'Évolution créatrice* un des chefs-d'œuvre de notre littérature. Si souples qu'elles puissent être, les doctrines philosophiques empruntent une certaine rigidité aux concepts qui les traduisent. La nécessité où elles sont de s'exprimer

par le langage pour se communiquer aux esprits fait qu'elles s'emprisonnent dans des formules, qui, tôt ou tard, paraîtront surannées. Leur valeur d'art, seule, peut les sauver de l'oubli. Ainsi nous traînons avec nous comme un poids mort, sur la route indéfinie de l'existence, le souvenir, figé en représentation, de ce qui fut notre action réelle. Ainsi notre esprit se charge et s'alourdit d'images qui symbolisent à jamais ce qui fut notre vie présente. Comme des mélodies trop entendues, dont le charme est usé, des pensées neuves se transforment en phrases banales, et les paroles, où s'exprimaient avec tant de force des vérités aussi vivantes qu'une action, deviennent en se répétant des formules toutes faites, inertes et mortes. Tout ce qui fut autrefois la flamme de notre existence intérieure n'en est maintenant que la cendre. Mais que ces représentations glacées rencontrent au fond de nous-même une aspiration ou un espoir, l'ancienne ardeur se réveille, la flamme éteinte brille à nouveau, la cendre s'illumine et redevient étincelle. Là réside précisément la puissance de l'art. Le chef-d'œuvre se définit par sa perpétuelle faculté de rajeunissement, par son aptitude à faire renaître dans les âmes l'émotion qui le créa. Tous les grands artistes, en ce sens, ont été des romantiques. Les systèmes philosophiques n'ont qu'une vie éphémère. Mais leur mérite d'art peut éterniser leur durée. C'est pour cette raison que Platon est plus proche de nous

qu'Aristote. Après avoir été regardées comme les expressions les plus parfaites de la vérité, les philosophies perdent leur valeur. Le progrès des sciences en accuse les parties caduques ; le temps en estompe les parties solides, ce qu'il y a de durable en elles se transposant dans des doctrines nouvelles qui reprennent, pour les rajeunir, les mêmes éternelles vérités. Ainsi se sont pétrifiés tour à tour Hegel, Kant, Leibnitz, Descartes. Mais, derrière ces systèmes morts, comme un soleil couchant à travers une forêt dépouillée, l'art fait resplendir l'œuvre de Platon et l'âme d'une vie immortelle.

§ 2. — MODERNISME ET PRAGMATISME.

La vie de l'univers est dans la durée qui est continue et indivisible. L'intuition seule peut la saisir dans cette indivisible continuité. En expliquant un événement par ses causes prochaines, et celles-ci à leur tour par d'autres causes, on détache de la vie de l'ensemble l'événement qu'on veut expliquer et les causes par lesquelles on l'explique. Or un tel morcellement ne peut se faire qu'*in abstracto*. La science qui procède ainsi s'oppose donc à l'intuition : elle ne nous fait pas connaître le réel, mais l'aspect que prend le réel pour l'intelligence qui l'analyse.

Ces conclusions de la doctrine de M. Bergson

étaient éminemment favorables à la religion, par leur partie négative aussi bien que par leur partie positive. Les progrès de la science ayant affaibli la foi, c'était servir la foi que de limiter les prétentions de la science. Si la science ne nous fait pas connaître le réel, mais seulement un de ses aspects, les conclusions auxquelles elle aboutit ne sauraient mettre en péril la religion, qui prétend porter sur le réel lui-même. Science et religion ont dès lors des domaines distincts, et leur indépendance mutuelle est sauvegardée. La philosophie religieuse de M. Bergson échappe d'ailleurs par là même aux critiques sous lesquelles succombe la religion positiviste. Elle ne présente nullement comme objectif et scientifique ce qui est subjectif et religieux. Pleinement consciente d'elle-même, elle ne se donne que pour ce qu'elle est.

Mais c'est aussi par le contenu positif de sa doctrine, que M. Bergson s'est trouvé servir la cause de la religion.

D'une manière générale d'abord, une philosophie de la continuité est propre à éveiller dans les âmes le sentiment de l'infini. Toute limitation dans le temps ou dans l'espace introduirait en effet la discontinuité dans ce qui est en soi continuité pure. Toute philosophie est donc religieuse qui met en relief la continuité indivisée de la conscience. En ouvrant à l'âme une infinie perspective, elle fait naître en elle le désir de l'infinité. Dieu, c'est l'unité du monde. La

science qui analyse le réel s'éloigne de la religion. Il en est de même d'une psychologie associationniste qui résout l'âme en états de conscience distincts : elle détache l'individu de l'univers, tranche le lien qui l'unit à Dieu. Tout au contraire, une doctrine incline à la religion lorsqu'elle affirme entre tous les êtres une solidarité de tous les instants, lorsqu'elle montre tous les éléments conspirant à la vie de l'ensemble.

Plus précisément, la doctrine de M. Bergson était favorable à la religion catholique. Elle affirmait en effet comme elle la liberté de l'homme, la spiritualité de l'âme, et la libre création divine. Mais si favorable qu'elle fût au christianisme en général, et au catholicisme en particulier, elle n'en avait pas moins, vis-à-vis des religions positives, ses exigences particulières. Elle inclinait les pensées dans le sens d'un catholicisme rajeuni. Sentiment de l'infini et de l'éternel, la religion recèle toujours une part de mystère, car nous sommes des êtres finis vivant d'une vie éphémère, et comme tels incapables d'atteindre entièrement l'infini et l'éternel. Elle échappe naturellement à nos concepts qui sont limités. Elle est affaire d'intuition, non de connaissance abstraite, de sentiment et non de raison pure. Elle est essentiellement foi, croyance. Elle serait éliminée, si tout le réel pouvait être transposé dans la représentation conceptuelle, car la foi est du domaine de la vie vécue qui est

incommensurable à la vie manifestée. La religion échappe ainsi aux prises du positivisme : elle n'est plus menacée par le progrès des sciences. Mais un tel arrêt, limitatif des prétentions de la science, vaut également contre les dogmes. Toute la partie dogmatique de la religion appartient en effet à la représentation, non à la volonté, au concept, non à l'intuition pure. Comme telle, elle tombe sous les prises de la science et se trouve ruinée par elle. La religion peut donc se concilier avec la science, mais seulement à la condition de n'accorder à ces dogmes qu'une valeur symbolique. Le *modernisme* est précisément un effort pour réconcilier la religion et la science en regardant surtout la religion comme un principe intérieur de foi et d'activité.

Or sur ce point le modernisme ne fait que continuer le romantisme. Schleiermacher dont l'œuvre a été la glorification de l'idée romantique, a soutenu en effet que la religion demeure supérieure à toute connaissance objective, et à toute moralité juridique, indépendante de tout savoir défini et de toute autorité constituée. Car la valeur en réside, d'après lui, non dans les concepts par lesquels elle se traduit, mais dans le sentiment que chaque homme en possède (1). Et ces affirmations ne font qu'exprimer en lan-

1) VICTOR DELBOS, *le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* Paris, F. Alcan, 1893.

gage philosophique ce que toute la littérature romantique enferme à l'état de sentiment.

Le pragmatisme de son côté juge de la valeur des idées par leur efficacité morale. Il subordonne la représentation à l'action, acceptant ainsi l'un des principes fondamentaux de la philosophie romantique. A ce point de vue, il demeure inattaquable. C'est seulement quand on les envisage dans leur rapport à la volonté qu'on peut parler de l'importance ou de la valeur des idées. Au point de vue purement intellectuel, une idée peut être vraie ou fausse, obscure ou claire, particulière ou générale. Elle n'est ni importante, ni insignifiante. Son importance et sa valeur sont toujours relatives à nos tendances. Qu'un homme ait été renversé par une voiture, c'est ce qui intéresse beaucoup la concierge de l'immeuble en face duquel l'événement s'est passé et ce fait est plus important pour elle que la révolution turque. Pourtant un historien s'intéresse au dernier fait et se désintéresse du premier. La description, la localisation et la date exactes d'un événement historique, capitales pour l'historien, sont, de même, absolument sans valeur aux yeux du savant préoccupé de lois générales et non de faits particuliers. Mais les lois scientifiques à leur tour éprouvent pareille fortune. En fait, celles qui intéressent le botaniste laissent souvent indifférent le physicien et réciproquement. On peut dire que d'une manière générale, la science est importante pour l'homme

dans la mesure où elle donne satisfaction à ses besoins pratiques ou intellectuels. L'importance d'une vérité scientifique varie selon les individus savants ou profanes, en raison de ses applications possibles et de la curiosité intellectuelle de ceux qui en prennent connaissance, ou encore de la lumière qu'elle jette sur d'autres faits, c'est-à-dire de la mesure dans laquelle elle satisfait le besoin d'ordre et de clarté de l'esprit. Or curiosité et besoin de clarté sont des dispositions actives de l'âme. L'importance d'une vérité n'est pas autre chose que l'intérêt qu'elle a pour nous, et l'intérêt est une attitude de la volonté, non un état de la représentation.

Modernistes et pragmatistes peuvent, chacun à leur point de vue, se réclamer de la philosophie de M. Bergson qui contient tous les éléments nécessaires à la justification de leur attitude. Mais les premiers inclinent davantage la doctrine du côté de l'intuition, les seconds davantage du côté de l'action. La philosophie de M. Bergson révèle en effet une double tendance : mystique dans la mesure où elle oppose à la connaissance abstraite une intuition plus profonde du réel, elle est au contraire pratique dans la mesure où elle subordonne l'intelligence aux besoins de l'action. Or si le mysticisme peut être un principe d'activité, si la religion, en un certain sens, est indispensable à la morale, il n'en demeure pas moins vrai que la tendance mystique peut s'épanouir aussi pour son propre compte ; on

risque ainsi de s'abîmer dans la pure contemplation, et de perdre entièrement de vue la pratique. Si opposée que soit la connaissance intuitive à la connaissance par concepts, elle n'en demeure pas moins une forme de la connaissance et comme telle, irréductible à l'action.

La philosophie traduit en concepts la conscience réfléchie que l'homme prend de lui-même et des choses. Or la réflexion se superpose au réel sans l'altérer en rien : la vérité, c'est l'être même pensé par l'esprit. Une philosophie intuitive pense la vie : mais la pensée de la vie est autre chose que la vie. La notion que nous avons de notre action quand nous affirmons que nous sommes actifs est plus que la conscience de l'action que nous prenons dans l'action même. La philosophie peut se rapprocher de la vie autant qu'elle voudra ; l'homme d'action ne sera jamais un penseur, ni le penseur un homme d'action. Il y a là deux attitudes différentes. M. Bergson lui-même a fortement marqué cette opposition. Il a montré que l'action exige une limitation de la représentation, perception ou souvenir. — Mais s'il en est ainsi, des divergences ne peuvent manquer de se produire entre les continuateurs de la doctrine, les uns la prolongeant davantage dans la direction du pragmatisme, les autres dans la direction du mysticisme. Si nous sommes créés pour agir, et que l'intelligence abstraite soit le levier de notre action, c'est elle que nous devons cultiver : et peu nous importe une intuition plus profonde,

mais inutilisable des choses. Ainsi raisonneront les pragmatistes. Il est vrai que l'intuition n'est point sans valeur pratique ; la métaphysique peut reconquérir son droit de cité en se justifiant par des services effectifs. Mais ainsi subordonnée à la pratique, ne risque-t-elle pas de se limiter à son tour ? Tel est le dilemme : si je veux agir, je me représente nécessairement le monde comme existant en dehors de moi et pouvant être modifié par moi. Devenu la matière de mon action, il s'oppose à mon action même. La vision que j'en ai demeure par conséquent incomplète, d'abord parce que je laisse de côté comme inutile tout ce qui reste étranger à mon dessein, ensuite parce que je me situe moi-même en dehors du monde, et que je perçois mon action en dehors de l'action universelle. Pour avoir au contraire une vision intégrale du monde, je dois me situer moi-même dans le monde, mais de ce point de vue mon action se trouve comprise dans la totalité de l'action universelle. Je n'ai pas à la subordonner à mon intuition totale des choses, puisqu'elle se trouve déjà incluse par hypothèse dans cette intuition même. En d'autres termes, ou je considère mon action comme *s'effectuant*, dans sa liaison avec l'action universelle, et je n'ai plus alors qu'à la regarder se faire : ou au contraire, je la considère comme *pouvant s'effectuer* et dans ce cas, je m'interroge sur ce *que je dois faire* au lieu de penser ce que je fais. Au lieu de réfléchir *la vie actuelle de*

l'univers dont ma propre vie n'est qu'une parcelle, je réfléchis sur *ma vie possible* dont l'univers est le champ d'action. C'est donc en vain que j'essayerais de vivre d'une vie divine, par la pure contemplation : mon corps, la société, l'univers physique me rappelleront à chaque instant du ciel sur la terre. Ils me feront sentir la nécessité d'exercer les fonctions auxquelles ma nature organique et ma situation sociale me destinent, et je ne pourrai jouir qu'à de courts intervalles de mes radieuses extases et de mes ravissements infinis.

Ces vues vont nous permettre de vérifier l'exactitude de la définition que nous donnions du romantisme. Si celui-ci est essentiellement mystique, comme nous l'avons soutenu, le pragmatisme doit s'opposer au romantisme dans la mesure même où il s'oppose au mysticisme. Mais cette opposition ne doit pas être absolue, puisque pragmatisme et mysticisme ont une commune origine, tous deux dérivant d'une même réaction de la vie contre la pensée abstraite. Or, c'est précisément ce qui se produit.

En premier lieu, le pragmatisme corrige les excès du romantisme. Le danger du romantisme en effet, c'est la culture du sentiment pour le sentiment. Or, tout état de la sensibilité qui ne tend pas à l'action devient pour celui qui l'éprouve et se complait en lui une disposition dangereuse. Le plaisir et la douleur sont une sorte de pression exercée sur nous par notre

corps ou par une partie déterminée de notre corps pour nous incliner ou nous contraindre à agir au mieux de ses intérêts. Ils sont donc essentiellement les indications des fins que nous devons poursuivre, non les fins que nous devons rechercher pour elles-mêmes. Se complaire dans son plaisir ou dans sa douleur, dans sa joie et dans sa tristesse, dans son chagrin ou dans sa jouissance, en dehors de toute action effectuée ou projetée, c'est détourner le plaisir et la douleur de leur rôle normal, c'est une disposition perverse ou malade. En nous rappelant que l'homme est fait pour agir et que tout en lui se réfère à l'action, le pragmatisme réagit contre une des illusions les plus dangereuses du romantisme. Il ne demande pas à l'homme de renoncer à ses aspirations les plus profondes, mais il exige que celles-ci s'adaptent au réel. Goethe avait déjà mis nettement ce point en lumière dans son œuvre capitale. C'est dans l'action et l'espérance de l'action, que Faust peut satisfaire, à sa dernière heure, l'insatiable désir de sa vie.

D'un autre côté, le pragmatisme fait sa part au sentiment religieux et aux tendances mystiques. Il doit, en effet, les reconnaître légitimes dans la mesure même où il les constate efficaces. Si les croyances religieuses, si les intuitions mystiques d'un homme sont une source d'énergie réelle, s'il puise en elles le réconfort dans l'épreuve, la résignation dans la tristesse, le courage dans

l'adversité, sa croyance et ses intuitions sont justifiées par le fait même. Mais inversement, le mysticisme peut servir à réprimer certains égarements du pragmatisme. Le danger de cette dernière doctrine réside dans un certain penchant à ne considérer en tout que le résultat. Du point de vue de l'action, en effet, le résultat importe seul, l'intention est sans valeur. Mieux vaut qu'un général gagne une bataille en commettant des fautes que s'il était vaincu en prenant de bonnes dispositions. Il était donc assez naturel que des pragmatistes prétendissent juger de la vérité des doctrines par leur influence et de la valeur des œuvres par leur succès. Une opinion sera vraie, si elle se fait adopter, fût-ce par des artifices de comédien et des procédés de charlatan. Ainsi entendu, le pragmatisme, affirmation intéressée de ce qui n'est pas prouvé ou éprouvé comme véritable, s'oppose au libre examen qui est essentiellement recherche désintéressée du vrai. Il est un recours illégitime à l'autorité. Il est la négation même de l'esprit philosophique. Le mysticisme corrige ici les excès d'un certain pragmatisme en affirmant la valeur absolue de l'intention, en exaltant ce que nous avons appelé l'idéalisme de la conscience morale ¹⁾. Mais précisément, cette protestation du droit contre la force, du cœur contre la raison, du principe

(1) *Fondement psychologique de la morale*, ch. III, §2, pp. 88-89.

contre le fait, n'est pas autre chose qu'une explosion d'individualisme romantique. Ainsi le romantisme apparaît comme un remède possible aux écarts du pragmatisme, de même que le pragmatisme se manifeste comme un correctif heureux du romantisme.

Enfin, si notre hypothèse est exacte, modernisme et pragmatisme, considérés dans ce qu'ils ont de plus général, ne sont nullement particuliers à notre époque. Comme le romantisme lui-même, ils doivent être de tous les temps. Or, il en est ainsi. Leibnitz observait déjà qu'on préfère communément le formulaire de la croyance à la foi véritable et le culte extérieur à la pratique de la vertu 1. Spinoza était à la fois pragmatiste et moderniste lorsqu'il combattait les prétentions des religions à s'ériger en explications métaphysiques de l'univers, tout en leur reconnaissant une haute valeur en tant que principes de conduite et règles de vie (2). On en peut dire autant de tous les grands penseurs qui se sont préoccupés des rapports de la religion ou de la morale avec la philosophie et la science. Kant proclamait digne de respect la preuve de l'existence de Dieu par les causes finales au moment même où il la ruinait par une critique décisive 3; il rétablissait au nom de la morale,

(1) *Essais de théodicée*, préface.

2) *Traité théologico-politique*.

3) *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, liv. II, ch. III, sect. VI (Paris, F. Alcan).

le triple dogme de l'existence de Dieu, de la liberté humaine et de l'immortalité de l'âme, qu'il rejetait au nom de la science. Fichte considéra tout d'abord sa doctrine comme un principe intérieur de foi et d'activité. Comte enfin faisait, dans sa religion, une part au fétichisme qu'il condamnait d'un point de vue spéculatif. La tendance pragmatiste est peut-être plus nette encore. Non seulement certains philosophes, entre autres Schopenhauer, ont considéré leur morale comme la partie fondamentale de leur système, mais quelques-uns d'entre eux ont expressément subordonné à un dessein pratique leurs recherches spéculatives. L'acquisition du bonheur était le but avoué des Épicuriens ; les Stoïciens identifiaient la philosophie et la sagesse ; Spinoza, de son propre aveu, ne commença ses spéculations qu'en vue de parvenir à la plus haute félicité (1). Auguste Comte, à son tour, regardait sa synthèse des connaissances humaines comme un moyen de régénération pour la société ; il faisait ainsi de la sociologie le centre où venaient aboutir tous les progrès des autres sciences, et de sa politique le couronnement de la philosophie positive. Ce fait, en lui-même, n'a rien qui doive surprendre, puisque tout effort pour connaître a sa source dans une tendance de l'âme, et peut être rapporté comme à sa fin naturelle, à la satisfaction de cette ten-

(1) Début de *la Réforme de l'entendement*. Cf. *Ethique*, liv. II, préface.

dance. Si la pensée, dans son ensemble, est subordonnée à la vie, il était inévitable que des penseurs prissent conscience de cette subordination, en ce qui concernait la création de leur propre système, transformant par là même en but avoué de leurs recherches ce qui en était dès l'origine le secret principe.

✓ Ces aperçus rapides suffisent à montrer la source commune du pragmatisme et du modernisme. Tous deux procèdent des mêmes tendances que la littérature romantique. Ils dérivent d'un effort pour rapprocher la religion et la philosophie de la vie. Ils doivent leur origine à ce mouvement de réaction contre l'intellectualisme qui suscita les philosophies romantiques. Ils peuvent légitimement se réclamer de la doctrine bergsonienne, parce qu'ils procèdent des mêmes causes.

§ 3. — LA QUERELLE MODERNE DU CLASSICISME ET DU ROMANTISME.

L'éternelle querelle des anciens et des modernes s'est ranimée de nos jours sous une nouvelle forme, avec cette particularité curieuse que les modernes ne sont plus ici des écrivains vivants, et que leur influence, beaucoup plus que leur œuvre, est en cause. Ouvert en principe, sinon en fait, par la préface des *Chants de*

l'Aurore (1), le débat ne devait se généraliser qu'à l'apparition de la thèse de M. Pierre Lasserre sur le *Romantisme français* (2). Encore pouvait-on croire à ce moment qu'il aurait l'éclat et la durée d'un feu de paille. Les conférences de M. Jules Lemaitre sur Jean-Jacques Rousseau et sur Racine, ne semblaient pas promettre non plus une extension indéfinie des controverses. Mais, dès les premiers jours de l'année 1908, M. Ernest Seillière publiait le *Mal romantique* (3), et déjà le débat s'élargissait.

Ce qu'on reprochait au romantisme, et sur ce point, MM. Pierre Lasserre, Jules Lemaitre, Ernest Seillière, s'expriment de la même façon, c'est d'avoir exalté la passion aux dépens de la raison, élevé l'instinct au-dessus de la réflexion et subordonné l'intelligence à la sensibilité. En plaidant les droits du cœur, les romantiques ont méconnu la vérité. Ils ont fait l'apologie de l'individualisme anarchique. Comme tels, ils sont responsables de toutes les chimères et de toutes les utopies sociales de l'heure actuelle ; ils sont la cause prochaine des maux politiques dont nous souffrons. Ainsi parlent les détracteurs du romantisme. Et ils résument leur thèse en concluant que le romantisme est une littérature foncièrement immorale et socialement dangereuse.

(1) Paris, 1905.

(2) Paris, 1907.

(3) Paris, 1908.

La réponse ne s'est pas fait attendre, et dans le cours d'une même année, trois ouvrages ont paru pour la défense des idées et des sentiments romantiques. Ce fut d'abord le livre de MM. Marius et Ary Leblond sur *l'Idéal au dix-neuvième siècle* (1) où le romantisme est représenté sous son vrai jour, c'est-à-dire comme un mouvement libérateur et non destructeur, et où se trouve mise en lumière l'influence salutaire qu'exerça Rousseau en prêchant le retour à la nature. Dans mon ouvrage sur le *Fondement psychologique de la morale* (2), je me suis efforcé à mon tour de prouver la haute valeur morale du romantisme, et ma thèse s'est trouvée bientôt vérifiée par l'étude de M. Apotolescu intitulée *l'Influence des Romantiques français sur la poésie roumaine* (3). Ce dernier livre apporte en effet aux idées de MM. Marius-Ary Leblond comme aux miennes, la confirmation décisive de l'expérience. Tous les poètes roumains sont les disciples des romantiques français; et toutes leurs œuvres se recommandent par leur valeur morale. Si l'influence du romantisme fut ici salutaire, comment admettre qu'il puisse être lui-même immoral?

On aurait à coup sûr évité ces erreurs, si l'on avait pris la peine d'envisager l'aspect proprement philosophique de la question, au lieu de se

(1) F. Alcan, 1909.

(2) F. Alcan, 1909.

(3) Paris, 1909.

cantonner exclusivement, comme on l'a fait, sur le terrain de la littérature. En ne perdant pas de vue que le spiritualisme de M. Bergson s'oppose au kantisme et au positivisme actuellement dominants dans l'Université, comme le romantisme révolutionnaire de 1830 au classicisme traditionnel, on eût reconnu toute la portée des controverses actuelles.

Un critique du romantisme, M. Ernest Seillière, a fort heureusement résumé en trois formules les attaques dont le romantisme est l'objet. L'état d'âme romantique se caractérise d'après lui : 1^o par une insurrection du sentiment et de l'instinct contre la raison ; 2^o par une tendance au mysticisme ; 3^o par des velléités, et surtout par une terminologie rationnelle (exaltation plutôt verbale que sincère de la raison et de la vertu).

Peut-être serait-il de bonne guerre de retourner la critique contre ses auteurs. Ce qu'on reproche au romantisme existe en effet au plus haut degré chez quelques-uns de ses adversaires. Préoccupés de combattre certaines doctrines politiques qu'ils considèrent à tort comme des produits de l'esprit romantique, ils ne veulent retenir du romantisme que ce qu'il a de malsain et d'accidentel, et font violemment abstraction de sa haute valeur morale. Or, n'est-il pas souverainement injuste de ne regarder que les défauts de ce qu'on prétend juger ; n'est-il pas irrationnel de condamner une forme littéraire

au nom d'un idéal politique ; et ne peut-on dire que les détracteurs du romantisme agissent ici par une véritable insurrection du sentiment contre la raison, en exaltant d'une manière plutôt verbale que sincère la raison et la vertu ?

D'ailleurs, sur le terrain politique, la position des adversaires du romantisme peut être attaquée au nom même des principes dont ils se réclament. Il est assez piquant de constater que sur ce point, M. Pierre Lasserre a fait fausse route. Cet admirateur déclaré du classicisme n'a pas vu que les égarements révolutionnaires qu'il prétend combattre ont leur source dans une association illégitime de la conception classique de l'homme avec les aspirations romantiques. Un rapide résumé historique le montrera.

Le dix-septième siècle s'efforçait de peindre l'homme dans ce qu'il a de plus général, et aboutissait ainsi à la conception d'une humanité moyenne, semblable à elle-même dans tous les lieux et dans tous les temps. Le dix-huitième siècle, dans son effort pour ruiner les dogmes religieux et politiques de l'ancien régime, demeura fidèle à cette conception, tout abstraite, de l'humanité. Il méconnut par suite ce qu'il y a de profondément original dans les individus ou dans les peuples, leurs tendances, leurs sentiments et leurs instincts. Toute son attention se concentra sur ce qu'il y a de commun chez tous les hommes, c'est-à-dire sur la raison ; il inclina par suite à croire que la raison peut

entièrement régir la vie des individus et des peuples : et qu'on peut dès lors reconstruire la société de toutes pièces, en démolissant complètement un ordre social pour le remplacer par un ordre absolument nouveau. Ce penchant persista chez les révolutionnaires qui recevant de la philosophie du dix-huitième siècle leur conception tout abstraite de l'humanité, proclamèrent, avec Rousseau, l'égalité absolue des droits. Or, quoiqu'une telle conception fût aussi opposée que possible à *l'imagination* des romantiques, elle devait nécessairement les séduire, parce qu'éminemment favorable à leur *sentimentalité*. Elle justifiait et légitimait en quelque sorte leur désir de pitié et de bonté, leur rêve de fraternité universelle. Elle contentait leur mysticisme politique et leur individualisme exalté. C'est précisément de cette alliance de l'esprit classique avec l'esprit romantique que sortent les utopies politiques et sociales du dix-neuvième siècle. Jamais le romantisme, épris de couleur locale, et avide de pénétrer l'âme des peuples dans ce qu'elle a d'original et d'irréductible, n'aurait versé dans la chimère de l'égalité absolue exclusive de toute hiérarchie comme de toute nationalité si son optimisme social ne l'avait porté d'avance à adopter la conception classique de l'homme essentiellement raisonnable et libre d'où le dogme de l'égalité absolue se déduit rigoureusement. D'autre part, la théorie de l'homme raisonnable et libre n'avait pas égaré

l'âge classique tant que celui-ci était resté dominé par le dogme du péché originel qui neutralisait fort heureusement ce que la théorie présentait d'excessif. Au regard du dix-septième siècle, l'homme est naturellement mauvais, et la société le corrige et le perfectionne, en contenant ou réprimant ses mauvais instincts. Ce point de vue apparaît déjà nettement dans la philosophie de Hobbes. Et si Spinoza prélude aux philosophies romantiques en exigeant de la politique qu'elle prenne avant tout conscience du jeu spontané des forces de la vie, il n'en reste pas moins fidèle à l'esprit de son siècle, lorsqu'il démontre que l'homme vivant en société sous un gouvernement despotique est plus libre que s'il était maître de toutes ses actions dans la solitude du désert. Pour le dix-huitième siècle au contraire, l'homme, dans l'état de nature, est bon : c'est la société qui le corrompt et le pervertit. Le dix-neuvième siècle tirera de cette théorie toutes ses conséquences pratiques. Toute force coercitive est nécessairement mauvaise. Le vice et le crime ont leur source dans l'ignorance. Le progrès moral se réalise par la culture et la liberté. De là les protestations contre la prison, le bagne, l'échafaud dont la suppression, jointe aux progrès des lumières, amènerait fatalement l'avènement d'une humanité parfaite et le règne du bonheur universel (1). De là une double ten-

1. VICTOR HUGO, Préface du *Dernier jour d'un condamné*, et dernières pages de *Claude Gueux*.

dance à l'individualisme anarchique, protestation contre le pouvoir coercitif de la société présente, et au socialisme d'État dont on attend les réformes qui assureront la réalisation de l'idéal entrevu. Or s'il avait rompu toute attache avec le classicisme, le romantisme ne fût pas tombé dans les mêmes excès. Précisément parce qu'il favorisait une philosophie qui subordonne l'intelligence à la volonté et au sentiment, il aurait reconnu que l'homme n'est pas essentiellement raison et liberté, et il aurait rejeté le dogme de l'égalité absolue. Précisément parce qu'il replaçait l'individu dans son milieu et dans son temps, il aurait senti combien sa conception de l'égalité absolue des races prêtait à la critique, et pouvait devenir dangereuse dans l'application ; il aurait compris qu'il est absurde de vouloir que des peuples d'une hérédité différente se gouvernent par les mêmes lois. Si paradoxal que puisse paraître le fait, c'est chez Spinoza, plutôt que chez les écrivains du dix-neuvième siècle qu'il faut chercher l'affirmation d'une politique conforme à l'esprit du romantisme.

Ce que Spinoza réclamait pour la politique vaut également pour la pédagogie. Sur ce point, le romantisme est demeuré fidèle à ses tendances essentielles. Il a mis en relief le caractère original de l'enfance. Il a sympathisé avec elle. Lorsqu'un moraliste comme La Bruyère parle des enfants, il n'en trouve rien à dire sinon

qu'ils sont déjà des hommes par leurs défauts et par leurs vices (1). Jugement sommaire, caractéristique du temps. Victor Hugo a parlé de l'enfance en d'autres termes, quoiqu'il ne fût pas moraliste.

Or, en pédagogie comme en politique, il est nécessaire de ne point procéder a priori, de recourir à l'expérience, d'observer avant toute chose les lois du réel, de respecter le jeu spontané des forces de la vie. Faute de prendre une telle précaution, on s'expose à voir les moyens qu'on emploie aller à l'encontre de la fin qu'on voulait atteindre. Combien de fois, par exemple, un gouvernement, désireux d'anéantir un parti hostile, ou de détruire des opinions qu'il regardait comme dangereuses, n'a-t-il pas adopté des mesures vexatoires qui ont eu pour résultat de fortifier ses adversaires en les forçant de s'organiser plus solidement pour se défendre ? C'est encore ainsi que des parents tournent en dérision leurs enfants et les raillent à tout propos « pour leur former le caractère » et ne réussissent qu'à les rendre timides, ombrageux et susceptibles, ou leur imposant une discipline très stricte « pour leur apprendre à marcher droit dans la vie » s'étonnent de les voir mépriser toute règle une fois en possession de leur liberté. Ni les enfants, ni les peuples, ne sont une cire molle qu'on puisse façonner à

(1) *Les Caractères* : De l'homme.

son gré. Ils réagissent en fonction de leur nature, d'une manière originale et par conséquent imprévisible. Il faut donc tenir compte tout à la fois de la spontanéité de l'enfant et de son caractère individuel, agir sur lui par persuasion plutôt que par force, et l'amener à faire de lui-même, librement, ce qu'on veut qu'il fasse, en lui faisant prendre conscience de ce qu'il est, de ce qu'il peut faire, et de ce qu'il tend naturellement à réaliser.

On commet la même erreur en ce qui concerne non plus les *moyens*, mais la *fin* même de l'éducation. On regarde par exemple l'acquisition des connaissances comme le but même de l'enseignement : or l'essentiel n'est nullement d'acquérir des connaissances, mais d'acquérir le moyen d'en acquérir indéfiniment suivant ses besoins. Le bon élève n'est pas celui qui retient mécaniquement ce qu'on lui enseigne, mais celui qui peut utiliser son savoir. Le profit qu'on retire d'une lecture est faible si l'on est simplement capable de répéter ce qu'on a lu : ce qu'il faut, c'est s'assimiler son auteur et en tirer des idées nouvelles. De même il ne sert à rien de voyager si l'on enregistre passivement ce qu'on voit, sans se rendre plus apte à observer. Et ce que nous disons de l'éducation intellectuelle vaut également pour l'éducation morale. Inculquer de bons principes est peine perdue, si la fermeté du caractère s'obtient aux dépens de sa souplesse. A vouloir se guider d'après des maximes inflexibles,

on risque de manœuvrer contre l'idéal même qu'on se propose. Au lieu de s'adapter au réel par une saine appréciation de ce que les circonstances requièrent, on agit en effet alors d'après des concepts trop étroits et des formules trop rigides : on applique la lettre de la loi sans se pénétrer de son esprit. Les bonnes habitudes ne sont rien sans l'amour du bien. Leur action se limitant à un certain nombre de cas déterminés d'avance, laisse l'âme indécise et désarmée en face de situations nouvelles. Mais l'amour du bien nous rend capables d'agir moralement en toute occasion et de trouver des solutions neuves pour des cas imprévus. Les bons principes ne sont rien sans l'intelligence du bien. Nous en pouvons faire de mauvaises applications (1). Et ce que nous disons ici de la moralité vaut pour la vie tout entière. Car le cours des événements étant dans une large mesure imprévisible, l'initiative nous est perpétuellement nécessaire. Comme l'artiste qui trouve dans l'amour du beau et l'observation de la nature une source inépuisable d'inspiration, se renouvelle en manifestant dans des œuvres aussi différentes que possible son inaliénable originalité, chaque individu doit pouvoir recréer sa propre pensée sans la figer dans des opinions immuables.

1 Walter Scott nous en donne un excellent exemple dans *la Prison d'Edimbourg*. Une jeune fille s'y refuse à faire un mensonge, en soi fort innocent, qui sauverait sa sœur de la potence.

et agir de lui-même en dehors de toute routine.

Dans un de ses ouvrages historiques ¹, Guizot observe que les civilisations antiques, qui présentent un caractère très net d'unité, ont abouti très vite à la décadence comme la Grèce et Rome, ou à l'immobilité comme l'Égypte et l'Inde, tandis que la civilisation de l'Europe moderne où tant de forces diverses se heurtent, paraît capable d'un progrès indéfini. L'homme possède par rapport aux animaux une supériorité du même genre. Tandis que ceux-ci, doués d'instincts très sûrs, mais relativement immuables, accomplissent d'une manière parfaite, mais automatique, ce qu'exige la conservation de l'individu et de l'espèce, et demeurent ainsi condamnés à répéter à peu près identiquement les mêmes actes de génération en génération, l'homme, grâce à son intelligence, sujette à l'erreur, mais infiniment souple, peut, quoique procédant avec moins de sûreté, reprendre perpétuellement en sous-œuvre le travail des générations antérieures, et progresser ainsi d'une manière continue. C'est un résultat du même genre que l'éducation doit viser. Le problème n'est pas ici de posséder à fond un programme fixe de connaissance, mais bien plutôt d'être en état de reconnaître les lacunes de son instruction pour y remédier selon ses besoins ; non pas

¹ *Histoire de la Civilisation en Europe*, premières leçons.

d'exécuter à la lettre certaines prescriptions données une fois pour toutes, mais de pouvoir se montrer en toutes circonstances, à la hauteur de sa tâche.

Le romantisme n'est pas moins aisé à défendre au point de vue moral qu'au point de vue politique ou pédagogique. Qu'il implique une prédominance du sentiment et de la volonté sur la raison, ce n'est point douteux. Faut-il en conclure cependant que la raison soit ici complètement sacrifiée?

En affirmant que l'intelligence demeure toujours subordonnée à la volonté dont elle a pour rôle de guider les démarches, le pragmatisme, sous la forme élevée qu'il revêt dans les doctrines de Schopenhauer ou de M. Bergson, ne dépouille nullement la raison de ses anciennes prérogatives. Si la raison a pour rôle de guider la volonté, elle reconquiert par là même l'empire qu'elle semblait avoir perdu. Mais elle cesse désormais de se mouvoir dans le vide. Que les partisans du classicisme soient logiques : si l'homme est pure raison et pure liberté, il possède évidemment le pouvoir de transformer son caractère, comme individu, et celui de détruire de fond en comble une société pour la reconstruire sur des bases nouvelles, comme être social. S'il n'est pas en son pouvoir d'aller jusque-là, c'est qu'il y a soit dans l'individu, soit dans la société, des sentiments profonds, soustraits à la domination de la volonté réfléchie, et sous l'influence desquels

notre raison elle-même se meut vers la vérité ou vers l'erreur. Le savant, le philosophe ne sont pas de pures intelligences : un facteur affectif les gouverne encore. La curiosité, l'amour du vrai, la volonté de pénétrer le réel et de l'accepter quel qu'il puisse être, est à l'origine de leurs recherches et règle les démarches de leur pensée. L'homme vertueux n'est pas non plus conduit par la pure raison : incapable de sympathie pour les autres êtres, il deviendrait absolument étranger à la moralité. Au fond des intuitions du génie comme au fond des plus pures émotions morales, on retrouve le même amour de l'être infini et éternel.

Il s'ensuit que les tendances mystiques du romantisme ne doivent nullement leur origine, comme le pense M. Seillière, à une infériorité intellectuelle ou à un défaut de réflexion. Elles ont leur source dans un profond sentiment de la Nature et de l'Idéal. C'est ici le lieu de remarquer que les détracteurs du romantisme, suivant, sur ce point, une inclination commune aux écrivains et philosophes du dix-septième siècle, prennent trop volontiers le mot de « passion » dans le sens de « passion mauvaise ». Il existe une passion de la vertu, de la vérité, de la raison. Ni les héros, ni les saints, ni même les grands penseurs n'ont été de pures intelligences. Les bienfaiteurs de l'humanité n'ont pas été des êtres menés par la seule raison, car la raison éclaire, mais ne pousse pas à agir. Ils

ont été des enthousiastes, des passionnés, des mystiques. C'est le sentiment et non la raison qui explique le dévouement d'un Léonidas, d'un saint Vincent de Paul, d'une Jeanne d'Arc. Faire le bien pour le bien est du mysticisme : rechercher la vérité pour elle-même en est aussi. La raison a son instinct comme le corps et comme le sentiment. Aussi doit-on reconnaître que si les impulsions mystiques sont souvent aveugles, il existe également un *mysticisme rationnel* qui s'est manifesté d'une manière éclatante chez les grands penseurs, et que le psychologue impartial découvre dans les systèmes les plus divers, celui de Descartes comme celui de Spinoza, celui de Kant comme celui de Platon. Le mysticisme rationnel, c'est, à vrai dire, la philosophie elle-même.

Or, l'amour de la vérité est à l'origine de tous les progrès intellectuels, comme l'amour du bien à l'origine des bonnes actions et l'amour du beau à l'origine de toute création artistique. Jamais l'étude de la méthodologie n'a rendu personne apte à trouver la vérité dans les sciences ; jamais les traités d'esthétique n'ont formé un artiste, ni les traités de logique un penseur. La logique des sciences a suivi les grandes découvertes scientifiques et ne les a point engendrées. Mais le génie, l'effort spontané de la vie, est indispensable dans la science comme dans l'art. En ce sens, on peut dire que les grands penseurs, comme les grands artistes, ont tous

été romantiques. Ils l'ont été dans la mesure même où ils ont réellement innové, rompu avec la tradition, produit au jour des idées originales, exprimé par leur œuvre leur personnalité tout entière ; ils l'ont été en obéissant à ce besoin de renouvellement qui est la vie même, et qui contraint incessamment les esprits à chercher de nouvelles expressions pour les mêmes vérités éternelles.

Ce n'est point définir le romantisme, en effet, que de le représenter comme une prédominance de la sensibilité et de l'imagination sur la raison. La sensibilité et l'imagination romantiques ont leurs caractères spéciaux qu'on ne doit pas méconnaître : toute passion n'est pas nécessairement romantique, elle ne devient telle que lorsqu'elle tend au sublime. La conception mystique de l'amour chez les romantiques en est une preuve. Jacobi, Schleiermacher, Novalis se sont faits les apologistes de l'éducation mystique du sentiment. L'auteur des *Disciples à Saïs* affirme qu'il convient d'ennoblir la passion et d'en faire le véhicule d'une belle idée, montrant par là qu'il la considère comme un moyen d'élever l'âme. Cette culture de l'idéalisme sentimental existe chez tous les romantiques. Chez Chateaubriand comme chez Lamartine le sentiment de l'éternité, l'espoir d'une autre vie se mêlent intimement aux émotions de l'amour. Si cet idéalisme a ses dangers — Flaubert a mis ceux-ci en relief dans *Madame Bovary*. —

il n'en a pas moins une valeur morale indéni-
niable. C'est ce qu'ont reconnu de tous temps
les éducateurs, par la place qu'ils ont faite dans
l'enseignement à la poésie et à l'art.

Tout n'est donc pas à blâmer dans l'indivi-
dualisme romantique. Il put sans doute contri-
buer à l'affaiblissement de certaines vertus so-
ciales, mais il ne le fit pas seulement au profit
de l'égoïsme humain. Le sentiment des injusti-
ces et des misères sociales, en poussant les
classes inférieures à la révolte, a pu tenir en
échee, à certains égards, l'esprit de discipline
et de sacrifice, mais il préparait en même temps
l'avènement d'une discipline nouvelle, dont la
formation des syndicats nous offre un exemple,
et disposait ainsi les individus à se sacrifier à
des intérêts généraux. Le pacifisme a pris sa
source non seulement dans la conscience que
l'individu a de son droit imprescriptible à con-
server sa vie, mais aussi dans un sentiment
de fraternité envers tous les hommes, en même
temps que de pitié pour des souffrances qui peu-
vent être évitées. Le patriotisme put en souffrir,
mais la philanthropie y trouva son compte.
L'idéal moral, comme l'idéal religieux, prit
ici une forme nouvelle : il ne fut point sacrifié.

La psychologie et l'histoire tranchent donc le
débat en faveur du romantisme, définitivement
et sans appel.

Venite, exultemus Domino!

CHAPITRE IV

ART ET LITTÉRATURE ROMANTIQUES

§ 1. — ORIGINALITÉ DU ROMANTISME.

Comme toutes les œuvres d'un artiste portent l'empreinte du génie qui les créa, chaque grande époque de l'histoire possède une physionomie propre, dont l'expression se retrouve, à des degrés divers, dans la variété presque infinie de ses actes et de ses productions. Sa politique, son droit, sa langue, ses institutions, ses arts expriment ses qualités maîtresses, et par là même ont entre eux un certain air de parenté, significatif du temps qui les vit éclore. C'est ainsi que l'originalité du seizième siècle se manifeste également dans sa littérature pleine de sève, son mobilier somptueux, son architecture admirable d'élégance, son orthographe compliquée, sa langue riche, colorée et savoureuse. Mais à notre dix-septième siècle, épris de

raison et de mesure, il faut au contraire des idées claires et distinctes, une langue abstraite et précise, incomparablement moins riche, mais en revanche fixée et épurée, une orthographe plus simple, une architecture sobre et grandiose, des jardins géométriques et réguliers, comme le parc de Versailles. L'histoire générale des deux siècles nous offre le même contraste. Au dix-septième siècle, un pouvoir central bien établi, une politique suivie et systématique, des guerres longuement préparées, des conquêtes durables. Au seizième siècle, des luttes perpétuelles et stériles, d'abord pendant les guerres d'Italie, où des royaumes sont perdus et gagnés en un jour, où des victoires brillantes n'assurent que des conquêtes éphémères ; ensuite pendant les guerres de religion avec des discordes et des réconciliations continuelles, des traités aussitôt rompus que signés, des trêves constamment suivies de prises d'armes, et toute une série de massacres et d'assassinats politiques. L'époque de Louis XIV nous offre un désir général d'ordre et de tranquillité, des mœurs polies, une soumission commune à l'autorité. Le seizième siècle, de mœurs violentes et brutales, des passions fougueuses, une extraordinaire ardeur de vivre et d'agir.

L'originalité caractéristique d'une époque apparaît plus nettement dans certaines manifestations de la vie publique et privée ou dans certaines formes d'art. L'âme de la Grèce an-

tique nous semble revivre dans ses temples, sa philosophie, sa littérature, et les œuvres de ses sculpteurs : le génie de Rome se marque surtout dans ses arènes, ses arcs de triomphe, son droit et la discipline de ses armées. Les tendances fondamentales d'un peuple, les aspirations les plus profondes d'un temps, se réalisent ou se satisfont plus complètement dans certaines formes de vie qui nous en livrent en quelque sorte la clé. Elles s'incarnent plus fortement en certains individus, éminemment représentatifs de leur époque et de leur race. Pour nous en tenir à la littérature de notre pays, au dix-neuvième siècle, les esprits sont troublés, inquiets, préoccupés de l'avenir, les âmes pleines de vagues regrets ou d'immenses espoirs. Aussi les écrivains sont-ils tous des hommes d'imagination. Ils s'adressent à ce qu'il y a de plus individuel dans l'homme ; les chefs-d'œuvre sont principalement les poésies, les romans, les ouvrages d'histoire. Le dix-huitième siècle représente le triomphe de l'esprit critique : les écrivains sont des gens du monde, spirituels, très cultivés, recherchant volontiers le paradoxe, activement occupés à préparer la réforme des institutions, à tourner en ridicule les lois établies. Les chefs-d'œuvre de cette époque seront donc en majorité des écrits à tendances sociales ou philosophiques. Au dix-septième siècle, les écrivains sont des ecclésiastiques ou des courtisans, soumis à l'autorité du roi et de l'Église,

respectueux du sens commun, des moralistes soucieux de ne peindre la nature humaine que dans ce qu'elle a de plus général et de n'exprimer de leurs idées ou de leurs sentiments que ce qu'ils savent pouvoir être facilement accepté de tous. Les chefs-d'œuvre seront alors des ouvrages qui se produisent directement devant un public assemblé pour les entendre : comédies ou tragédies, sermons ou oraisons funèbres ; ce seront encore des livres qui s'adressent à la société plus qu'à l'individu : fables, satires, épîtres, maximes, caractères. La littérature épistolaire est alors très florissante. Mais n'oublions pas que les lettres de cette époque ne sont pas seulement écrites pour celui qui les reçoit. Elles sont communiquées et circulent de main en main. La littérature est alors une littérature de société, sinon même une littérature de cour. En conséquence, l'homme s'efface derrière l'écrivain. Il en va tout autrement au seizième siècle. Ici, au contraire, l'homme se découvre à plein dans son œuvre. L'écrivain est un homme d'action. De là l'abondance des Mémoires. Certes, on a fait aussi des Mémoires au dix-septième siècle. Il me suffira de rappeler ceux du cardinal de Retz et ceux de Fléchier sur *les Grands Jours d'Auvergne*. Mais les seconds sont les récits d'un observateur et non d'un homme qui se raconte, et se différencient par là très nettement des œuvres similaires de Monluc, d'Agrippa d'Aubigné et de Bernard

Palissy (1). Et quant aux Mémoires de Retz, ils font la transition entre la fin du seizième siècle et l'âge proprement classique : ils appartiennent à la première génération des hommes du dix-septième siècle comme les tragédies de Corneille et les *Provinciales* de Pascal. De même, on a fait des satires au seizième siècle comme au dix-septième. Mais ce sont des satires politiques comme les *Discours* de Ronsard, les *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné, la *Satyre Ménippée*. Celles de Boileau restaient purement morales ou littéraires. C'est qu'en effet l'esprit des hommes du seizième siècle est tourné vers l'action : la sagesse est pour eux, selon la belle parole de Spinoza, la méditation de la vie et non pas celle de la mort. Ce sont des individualités très fortes, qui cherchent à vivre de la vie la plus riche et la plus pleine dans le sens que détermine leur tempérament d'homme, d'artiste ou de penseur. Voilà pourquoi les chefs-d'œuvre de cette époque tendent à déterminer le vrai sens de la vie, comme le *Pantagruel* de Rabelais ou les *Essais* de Montaigne. — La joie de vivre et l'héroïsme propres au seizième siècle se prolongent au dix-septième dans les tragédies de Corneille et dans la philosophie de Spinoza. Son enthousiasme chevaleresque se révèle une dernière fois, pour y devenir un objet de

(1) On pourrait citer également les *Mémoires* de Benvenuto Cellini. Mais nous bornons ici notre étude à la littérature française.

raillerie, dans l'immortel chef-d'œuvre de Cervantès.

Ainsi s'écoule la vie de l'humanité, laissant derrière elle les œuvres qu'elle créa et qui conservent encore quelque chose d'elle, comme le cadavre semble garder en lui un dernier reste de la pensée et de la volonté qui l'animèrent. L'incessante activité d'une époque se matérialise en représentations qui resteront pour en exprimer objectivement les tendances. L'époque suivante en tire tout le parti qu'elle peut, sans pouvoir se satisfaire entièrement en elles. Ce que nous voulons par-dessus tout, en effet, c'est la vie, non la représentation de la vie. La vérité qui nous passionne est celle que nous cherchons plutôt que celle que nous avons trouvée, celle que nous voudrions faire accepter, non celle qui est admise par tous. L'émotion esthétique elle-même s'épuise dans la contemplation de son objet. Comme nous poursuivons sans cesse de nouvelles vérités, nous demandons des œuvres d'art nouvelles. Les représentations où s'expriment la vie d'une époque, langage, dogmes, lois, principes de morale, livres ou monuments, sont immuables tandis que la vie suit son cours et s'enrichit. Un moment vient où l'on sent le besoin d'en constituer d'autres qui deviendront bientôt insuffisantes à leur tour. De là une création perpétuelle de dogmes, de principes, de codes, de mots nouveaux et d'œuvres d'art.

Appliquons maintenant au romantisme les vues

générales qui précèdent. Le mot romantisme peut être pris dans un sens étroit ou dans un sens large. Au premier de ces sens, il désigne une école littéraire ayant sa date dans l'histoire et comme telle à jamais reléguée dans le passé. Au sens large, il s'applique à des formes de pensée et de sentiment qui débordent infiniment l'époque romantique dans le passé comme dans l'avenir. Le romantisme, en tant que moment déterminé de l'histoire littéraire et artistique, commence à la fin du dix-huitième siècle et remplit la première moitié du dix-neuvième. Mais Dante au moyen âge, Shakespeare au seizième siècle, Rembrandt au dix-septième siècle, nous ont donné de parfaits modèles d'art romantique. Platon a fait dans le *Phèdre* l'apologie du romantisme en déclarant « la poésie des sages à jamais éclipsée par les chants qui respirent une divine folie ». Eschyle est romantique dans son *Prométhée*. La *Victoire de Samothrace*, mutilée comme elle l'est, est assurément romantique. Elle se distingue, à cet égard, par des caractères très nets, de la *Vénus de Milo* ou de l'*Apollon du Belvédère*.

Or, toutes les manifestations de la pensée qui méritent l'épithète de romantique doivent posséder un caractère original, par lequel elles se différencient nettement de tout ce qui n'est pas romantique et qui se retrouve en elles identique, quelque variées qu'elles soient. Il existe un élément commun aux drames de Shakespeare et

aux tableaux de Rembrandt, à la *Divine Comédie* de Dante et à la métaphysique de Spinoza ; et de cet élément une définition peut être cherchée, qui sera toujours imparfaite, sans doute, car tout ce qui est original est nécessairement indéfinissable, mais qui nous facilitera du moins l'intuition du romantisme envisagé dans son essence, comme une *idée* platonicienne, *sub specie aeternitatis*. Cependant, cet élément commun ne se montre jamais à l'état pur. Toutes les époques y participent plus ou moins. Ce qu'il y a de romantique dans le moyen âge, ce sont ses intuitions mystiques, son individualisme féodal. Ce qu'il y a de classique, c'est l'esprit théologique et scolastique. Descartes est romantique en rompant avec la tradition, en jetant la philosophie hors des voies théologiques. Il est classique par son mécanisme physique. La Renaissance est romantique par son amour de la vie, son ardeur d'agir, son enthousiasme artistique. Mais elle réagit partiellement contre la mysticité du moyen âge. Elle retourne à l'antiquité, et dans cette mesure se rapproche du classicisme. Raphaël fut tour à tour considéré comme un représentant de l'art chrétien et comme un représentant de l'art classique. L'époque romantique par excellence, le dix-neuvième siècle, n'est pas entièrement et absolument romantique. Couleur locale à part, il y a plus de romantisme dans les tragédies de Corneille que dans les romans de Walter Scott. De là les difficultés de

notre tâche. Ici, la méthode objective serait impuissante : l'intuition est nécessaire.

§ 2. — L'ART CLASSIQUE ET L'ART ROMANTIQUE.

Nous avons relevé des traces de romantisme jusque dans la littérature et la philosophie grecques, et ce fait est d'autant plus significatif que l'art grec est aussi opposé que possible à l'art romantique. Or, cette opposition même peut nous servir à dégager ce qu'il y a d'essentiel dans le romantisme. Si nous nous rappelons que l'architecture chrétienne du moyen âge est romantique au plus haut point, nous entreverrons en effet la solution du problème posé. Le caractère romantique de l'architecture ogivale peut ici nous servir de clé pour l'intelligence du romantisme en général.

L'art grec s'oppose à l'art romantique comme la religion grecque à la religion chrétienne. La morale ni la religion grecques ne demandent rien à l'homme qu'il ne puisse faire : l'idéal qu'elles lui proposent est réalisable. La morale et la religion chrétiennes exigent, au contraire, de l'homme plus qu'il ne peut donner : elles élèvent ses regards vers un idéal inaccessible. Il en résulte que dans la société grecque l'idéal moral est au niveau des mœurs ; dans la société chrétienne, au contraire, le contraste est grand entre les principes et les actes. Le moyen âge nous offre

tout à la fois une poésie et une morale chevaleresques d'une pureté et d'une élévation rares, et des mœurs d'une brutalité et d'une grossièreté singulières. Aussi l'homme ne peut-il comparer son idéal et sa vie sans un profond sentiment de son abaissement et de sa faiblesse. L'humilité est une vertu chrétienne par excellence ; les Grecs ne l'ont pas connue. — Le contraste se retrouve dans l'art. L'architecture et la statuaire grecques nous satisfont pleinement, et l'esprit se repose en elle ; mais les églises du moyen âge éveillent dans les âmes des aspirations que rien ne peut satisfaire : l'élancement de leurs voûtes vers le ciel nous cause une douleur secrète qui se mêle étrangement à notre jouissance esthétique. C'est qu'en effet l'architecture ogivale est une architecture surhumaine. Le sentiment religieux qui l'inspira tendait vers l'infini, et c'est cette impuissance à égaler l'infini qui nous fait trouver ici la souffrance dans la volupté. De là vient aussi ce qu'il y a de morbide dans la littérature romantique, et de ce point de vue on ne peut que souscrire à la définition de Goethe : « J'appelle classique le sain et romantique le malade », sauf à reconnaître que ce qu'il y a de maladif en nous constitue le meilleur de nous-mêmes.

Lorsque les premiers romantiques allemands exaltent la souffrance, la maladie et la mort, leur état d'âme a sa source dans le désir d'une vie plus haute. Novalis voit dans la maladie et dans

la douleur un moyen d'arriver à des intuitions plus profondes du réel, à un sentiment plus intense de la vie. Le héros d'un roman de Frédéric Schlegel affirme expressément que la maladie renferme une vie mystérieuse, plus riche et plus profonde que la santé brutale de ceux qui l'entourent et que la mort peut être ressentie avec douceur et beauté ! On trouverait un sentiment analogue dans les aspirations au néant d'un Schopenhauer ou d'un Leconte de Lisle. Le désir infini de l'homme lui fait mépriser la vie comme il la lui fait aimer. De là chez les romantiques ce mélange d'ivresse et de désenchantement, d'enthousiasme et de mélancolie, de ferveur passionnée et de scepticisme amer. Le blasphème leur est aussi naturel que l'adoration. Rien de semblable n'apparaît chez les Grecs, où la passion, toujours contenue par la raison, et, pourrait-on dire, par le souci de l'esthétique, ne se déploie qu'avec mesure : à peine le désenchantement romantique se manifeste-t-il d'une manière fugitive dans le sourire désabusé de l'*Hermès* de Praxitèle.

La même opposition se manifeste entre le drame grec et le drame shakespearien. La raison domine le premier : elle y fait régner l'ordre et l'harmonie ; elle y établit ses distinctions nettes et ses classifications rigoureuses. Son empire se fait sentir d'abord par la distinction absolue des genres : le comique et le tragique ne s'y mêlent point. L'unité d'action est absolue. Le

chœur manifeste, en général, une complète unité de pensée et de sentiments, et s'il se partage quelquefois en deux demi-chœurs, cette opposition elle-même garde un caractère de symétrie, de régularité d'autant plus remarquable. Enfin, le drame lui-même est toujours d'une rare simplicité, qui donne à l'ensemble de l'œuvre une perfection singulière. Il en va tout autrement du drame shakespearien. Ici, l'art s'efforce de reproduire tout le mouvement, toute la complexité de la vie. Le comique se mêle au tragique, les vers à la prose, les sentiments les plus délicats aux instincts les plus grossiers, les réflexions philosophiques aux plaisanteries obscènes. La vulgarité y conduite la noblesse, les scènes de carnage y succèdent aux scènes d'amour. Toutes les conditions sociales sont mises sur la scène, et chacune y porte sa physionomie propre, ses allures, son langage. La foule s'y révèle, non comme le chœur grec avec une seule âme, mais avec les passions les plus diverses et les plus opposées, avec des flux et des reflux continuels. Le drame tend vers l'unité d'action plutôt qu'il ne la possède : plusieurs intrigues se nouent et se dénouent dans la même pièce. Des personnages nouveaux surgissent et disparaissent à chaque instant. Comme l'architecture tourmentée et sublime du moyen âge s'oppose à la simplicité géométrique de l'architecture grecque, le drame shakespearien contraste avec le drame antique, par sa variété et sa richesse.

*Strive**juste*

Essayons encore d'approfondir ce contraste. Le drame grec subordonne la vie à la pensée, soumet les émotions et les passions à la raison qui les dirige et qui les contient. Comme la raison est ce qu'il y a d'objectif en nous, l'harmonie s'impose ici comme du dehors à la matière qu'elle informe. Préoccupé d'adopter le rythme même de la vie, le drame romantique est au contraire éminemment subjectif. La fantaisie de l'artiste s'y donne libre carrière. De là l'atmosphère irréelle qui flotte autour de certains drames de Shakespeare. *La Tempête* et *le Songe d'une nuit d'été* nous transportent, de prime abord, dans un monde étrange, sans que nous puissions savoir comment le prodige s'est opéré. Des créations fantastiques nous environnent. Étonnés, nous sentons s'ouvrir autour de nous les perspectives d'un pays enchanté. Nous vivons avec des ombres, stupéfaits de les éprouver aussi réelles que nous-mêmes dans le décor de féerie qui les environne, subjugués et vaincus comme nous le sommes par l'art d'un prestigieux magicien.

Mais cette fantaisie revêt elle-même une pensée. Une vérité psychologique anime toujours la fiction. Comme Rembrandt, Shakespeare est soucieux de pénétrer le dernier fond de la réalité. Ce que celui-là voit et sent, celui-ci l'imagine et le pense. De là cette transposition que Shakespeare fait subir aux superstitions populaires, et ce caractère d'éternité dont il marque

les conceptions particulières à son époque. Il n'aurait pas mis en scène des sorcières et des fantômes si les hommes de son temps n'eussent ajouté foi à la possibilité de telles apparitions. Et pourtant ces apparitions n'ont rien qui nous choque, tant elles se lient profondément à l'état d'âme des personnages, tant elles symbolisent exactement la passion qui les anime. Dans *Macbeth*, les sorcières matérialisent l'ambition comme le spectre de Banquo matérialise le remords ; le fantôme du père d'Hamlet traduit en une forme visible l'obsession d'une idée rendue toujours présente par la persistance du regret, du soupçon et de la douleur.

L'art romantique atteint ainsi à des profondeurs que l'art grec n'a pas connues. Il a moins de perfection parce qu'il tend vers l'infini. Dans son effort pour reproduire les multiples aspects de la vie universelle, il remonte aux sources mêmes de la pensée et de l'être.

§ 3. — UNITÉ DE LA PENSÉE ROMANTIQUE.

Le point de vue auquel nous venons d'aboutir nous permet d'apercevoir l'unité profonde de la pensée romantique. Les théories esthétiques s'accordent pleinement avec les vues psychologiques ou les intuitions métaphysiques, même lorsqu'elles se présentent comme indépendantes de celles-ci. Art, littérature, philosophie romantiques

développent en effet, chacun à sa manière, la même idée fondamentale. Ils obéissent à la même logique interne. Ils font le même effort pour se replacer dans la vie, et pour avoir de la vie une vision intégrale.

L'art et la littérature romantiques sont profondément individualistes. C'est qu'en se rapprochant de la vie et de l'action, ils exaltent le sentiment et la volonté qui sont ce qu'il y a de plus individuel en nous. Ils sont ainsi portés à s'exagérer la force et la valeur de l'individu ; ils sont tentés de croire à la toute-puissance du moi. Fichte a poussé cette tendance à l'extrême en considérant le monde extérieur comme le produit de l'imagination. Novalis en faisait autant lorsqu'il allait jusqu'à dire que le génie n'a pas besoin de recourir à l'expérience, celle-ci ne pouvant rien lui révéler qu'il ne connaisse déjà du dedans, et que si l'expérience est en désaccord avec lui, c'est elle en définitive qui a tort. Sous cette forme extrême, la thèse romantique est évidemment insoutenable, mais ce paradoxe n'en déguise pas moins une vérité. Ce qu'il en faut retenir, c'est que le génie ne pourrait sans se détruire se plier à des règles imposées du dehors, et à des formules toutes faites. C'est que la vérité morale ne peut être reçue de l'extérieur, et qu'elle demeure nécessairement incommunicable comme la pensée philosophique elle-même ; c'est qu'on ne parvient vraiment à comprendre que ce qu'on a créé soi-même, en

quelque manière, à nouveau. De là naît la révolte ou la défiance générale des romantiques à l'égard de l'autorité. L'autorité en effet ne se suffit pas à elle-même. Sans doute nous ne pouvons vérifier tout par nous-mêmes ; nous sommes souvent dans la nécessité de nous fier au témoignage d'autrui et de recevoir comme des vérités ce qui nous est affirmé par des hommes compétents ou attesté par des témoins dignes de foi. Mais c'est toujours par un sentiment personnel et non sur l'autorité d'autrui que nous jugeons de la compétence ou de la véracité, autrement l'autorité serait garantie par une autre autorité et celle-ci également par une autre à l'infini. Et ce que nous disons ici de l'autorité s'applique également à tout critérium du vrai. Car la vérité du critérium devrait être immédiatement perçue ou se prouver elle-même par un critérium nouveau. Il n'y a pas de révélation divine qui puisse s'imposer à nous du dehors. Comment jugerions nous en effet, sinon du dedans, que Dieu, comme dit Descartes, n'est point trompeur, et que nous devons ajouter foi à sa parole ? Il faut toujours en revenir à l'intuition. La vérité est à elle-même sa propre lumière.

L'individualisme romantique implique donc l'intuitionisme. L'imagination générale nous découvre un monde plus vrai que le monde réel. Telle est par exemple la vérité d'un portrait de Rembrandt ou d'un personnage de Shakespeare. Mais cette imagination n'est pas la pure

fantaisie. Elle porte aussi sur le réel. C'est une intuition, supérieure au concept, qui atteint l'essence même de l'être, son individualité profonde et caractéristique.

Il est instructif à ce point de vue de comparer les personnages de Racine à ceux de Shakespeare. Ici encore, le classicisme s'oppose au romantisme comme le concept à l'intuition. Nul doute que les tragédies de Racine ne constituent d'admirables études psychologiques; mais les personnages qu'elles mettent en scène sont des types généraux; ceux de Shakespeare au contraire des individus réels. Aussi analyse-t-on les caractères de Racine, on s'épuiserait à vouloir en faire autant pour ceux de Shakespeare. Phèdre est une femme amoureuse qui rougit de sa passion et la juge criminelle, est vaincue par elle et en meurt. Elle n'est intéressante que par sa situation: ôtez Hippolyte de sa vie, vous la rendez insignifiante. Mais Hamlet est avant tout Hamlet, c'est-à-dire une individualité unique, intéressante en elle-même. Sa situation ne sert qu'à mettre en relief la profonde originalité de son âme. Ce sont les circonstances qui font de Phèdre une héroïne de tragédie. Hamlet est le héros d'un drame, par lui-même et par lui seul. Les circonstances nous le révèlent, mais ne le font pas ce qu'il est. Racine représente ici l'analyse, Shakespeare l'intuition.

Mais cette tendance à l'individualisme se complète elle-même par une tendance à l'intégra-

lisme. L'intuition est sentimentale autant qu'intellectuelle. Le sentiment est donc source de connaissance lorsqu'il se détourne des objets finis et s'attache à l'être universel. Pour comprendre la Nature, il faut sympathiser avec elle. Il en va de même pour les œuvres humaines. La sympathie est indispensable à la critique. Il en va de même encore des différents peuples et des différentes époques. La sympathie est indispensable à l'historien. Pour comprendre les temps passés il faut s'attacher à les revivre. « L'histoire est une résurrection. » Les conceptions romantiques de la critique et de l'histoire s'accordent donc pleinement avec les conceptions romantiques de l'univers et de l'esprit.

Le secret moteur de toute recherche comme le principe de toute découverte philosophique ou scientifique est la curiosité désintéressée, la passion du vrai, c'est-à-dire, en définitive l'amour profond de la nature. Le caractère moral et religieux que prend à nos yeux la recherche passionnée et désintéressée du vrai en est une preuve. Ce que nous disons ici du vrai, vaut également pour le beau, car le beau lui-même a sa vérité. Il exprime à sa manière la réalité profonde. Et comme nous pouvons sympathiser avec la nature entière, tout le réel est une source possible de beauté. En pénétrant la vie intime des choses on la poétise. Schopenhauer donne une expression approchée de cette vérité, quand il affirme qu'il n'est aucun objet, qui, contemplé attentivement,

ne puisse paraître beau. Le classicisme se préoccupe d'éliminer le bas et le vulgaire. Le romantisme au contraire ne rejette rien à priori. La même tendance se manifeste dans le choix du vocabulaire. Le romantisme revendique le droit d'appeler les choses par leur nom sans recourir à des périphrases. Il n'y a pas de « mots nobles » ni de « mots roturiers ». Au fond des doctrines métaphysiques comme des querelles esthétiques et des discussions grammaticales, persiste la même intuition de la vie universelle.

CHAPITRE V

ÉVOLUTION DU ROMANTISME

§ 1. — LES HORIZONS DE LA VIE.

Le romantisme se rattache par des liens plus ou moins subtils au double mouvement de la Réforme et de la Renaissance. Amour de la vérité, culte du beau, pitié humaine, voilà les trois aspects de l'idéal moderne, les trois formes de la religiosité contemporaine. Le seizième siècle contenait en germe les deux premiers, et préparait indirectement l'apparition du troisième. La Réforme, par réaction contre le relâchement des mœurs, tendait au rigorisme, et s'opposait à la Renaissance. La Renaissance, par son amour de la vie et de la beauté, s'opposait à la Réforme. Mais Réforme et Renaissance n'en étaient pas moins l'une et l'autre les manifestations d'un esprit nouveau. Ces deux courants qui heurtaient leurs vagues et se repoussaient l'un l'autre, marchaient néanmoins dans le même sens. Précoc-

occupée de morale, la Réforme revenait au christianisme primitif. Luther enseignait que Dieu ne peut savoir gré aux hommes de renoncer aux joies de la famille et de la société. Il faisait effort vers le libre examen en rejetant l'autorité de l'Église. Au dix-neuvième siècle, Schopenhauer prétendra détruire la morale théologique pour lui substituer une morale humaine, et placera la source de toute vertu dans la pitié, ce qui est, en somme, conforme à l'enseignement du Christ. De son côté, la Renaissance, préoccupée de science et d'art, vit se fonder la science expérimentale : elle eut, à un extraordinaire degré, l'enthousiasme du beau et la passion des découvertes. Au dix-neuvième siècle s'accompliront des progrès scientifiques immenses, dont les résultats se condenseront dans les philosophies encyclopédiques des Comte et des Spencer : de leur côté, les penseurs romantiques seront les premiers à sentir la valeur métaphysique de l'art : ils feront de l'esthétique une part importante de leur système, et réintroduiront dans la philosophie les notions de beau et de sublime dont le dix-septième et le dix-huitième siècles se souciaient assez peu. Il est à noter en effet que les philosophes antérieurs à Kant ne s'étaient point préoccupés d'esthétique et que Kant lui-même s'en préoccupa fort tard. Schiller annonça l'un des premiers la religion de l'art. D'autre part le caractère divin de l'art est mis en relief par Schelling et par Hegel.

Schopenhauer, hostile à la notion du divin, considère néanmoins l'art comme un premier pas vers la rédemption, et, par là même, lui donne un caractère religieux, autant que le lui permet l'esprit général de son système.

Cependant le romantisme, par certains côtés, est aussi voisin du moyen âge que de la Renaissance. C'est ce que nous allons faire ressortir par un rapide résumé historique où nous nous efforcerons d'embrasser toute la complexité du réel.

L'art s'humanisait au sortir du moyen âge. Les primitifs et les miniatures des manuscrits nous présentent des personnages plats et raides, aux bustes trop longs, aux épaules trop larges, et qui se collent en quelque sorte sur un décor sans perspective. Un vif sentiment de l'art y respire, mais c'est un art mystique où se sent le mépris de la chair et de la vie terrestre. Au contraire, les peintres de la Renaissance sont soucieux de donner au corps ses véritables proportions. A l'école de l'antiquité, ils recherchent la beauté physique, les formes pleines et harmonieuses. Ils étudient l'anatomie et la perspective. Il en est de la philosophie et de la littérature comme de l'art. La scolastique nous donne une semblable impression de stérilité et de sécheresse. Perdue dans ses subtilités logiques, elle ne se meut que parmi les abstractions; elle ignore le monde et la vie. La littérature du moyen âge, malgré qu'elle ait produit des

œuvres d'une naïveté charmante ou d'une vigueur singulière, reste, d'une manière générale, sèche et pauvre dans son expression. Les écrivains les plus éminents de cette époque, Dante, Pétrarque, Boccace, sont les héritiers des anciens. Ils apparaissent en Italie, au moment où commence précisément la décadence du moyen âge, et leurs chefs-d'œuvre coïncident avec ce retour à l'antiquité qu'on a justement appelé la première Renaissance. En Angleterre, Chaucer s'inspire de Boccace et pour une part se forme sous l'influence de l'Italie; à d'autres égards, il annonce déjà le seizième siècle. — Or autant la littérature du moyen âge demeure imparfaite en sa forme, autant celle du seizième siècle est riche et pleine. Autant sa philosophie est abstraite, autant celle du seizième siècle est vivante. Tout y dénonce l'expansion des âmes vers une vie exubérante, large, épanouie, tout y manifeste une vitalité puissante, une profonde joie d'exister. L'ardeur de vivre et d'agir est aussi naturelle à cette époque que le furent au commencement du dix-neuvième siècle la tristesse et le pessimisme. Non que cette ardeur de vivre et d'agir ait été complètement étrangère au dix-neuvième siècle. Le romantisme est au contraire à cet égard très voisin de la Renaissance. Mais au temps du romantisme, l'ardeur de vivre est comprimée, tandis qu'à la Renaissance elle s'épanouit librement. C'est ce qui ressort d'une comparaison entre les plus fortes individualités de ces deux époques.

Si Shakespeare, dans le célèbre monologue d'Hamlet, exprima, dès le seizième siècle, toute l'angoisse métaphysique du romantisme, en revanche, un philosophe moderne comme Schopenhauer se révèle à nous avec un tempérament d'homme du seizième siècle. Méconnu pendant quarante ans, et voyant ses chefs-d'œuvre ignorés du public, il n'en garda pas moins inébranlablement sa foi en lui-même, avec l'opiniâtre persévérance d'un Bernard Palissy brûlant ses meubles pour cuire ses émaux : il ne cessa de protester contre l'éclatant succès de ses adversaires, montrant, dans la brutalité de ses attaques, quelque chose de la nature fouguese d'Agrippa d'Aubigné. De même la verve satirique des *Tragiques* revivra dans la poésie fiévreuse d'Auguste Barbier et dans les pages furieuses des *Châtiments*. Mais au dix-neuvième siècle l'ardeur d'agir ne trouvait à se satisfaire que dans la pensée et dans le rêve. En France, à l'aurore du romantisme, une jeunesse enthousiaste, l'esprit plein des récits de la Révolution et de l'Empire, sentait bouillonner dans son sang toutes les colères de cette double épopée, au moment même où la paix extérieure, l'essor du commerce et de l'industrie, décourageaient toutes ses vellétés d'héroïsme et n'offraient à ses regards que des perspectives paisibles. Alfred de Vigny attendait vainement une guerre. Hugo se complaisait dans les souvenirs glorieux des victoires napoléoniennes. Avant que ce désir

d'action eût trouvé à se satisfaire en 1830 et en 1848 par deux révolutions politiques, les batailles littéraires le sollicitaient puissamment. Mais au seizième siècle, un champ immense s'ouvrait à l'activité humaine. Les intrigues de cour, les compétitions politiques, les guerres extérieures, les querelles religieuses, les troubles civils, et toutes les causes qui favorisaient en même temps la renaissance des lettres, des sciences et des arts, étaient le terrain favorable où pouvaient germer et se développer toutes les individualités, quelles que fussent leur originalité ou leur puissance. Or l'ardeur de vivre et d'agir engendre alors le mépris de la mort et du danger, et par suite l'insensibilité et la cruauté, de même que la dureté raisonnée du dix-septième siècle coïncide avec l'optimisme de Spinoza et de Leibniz, et le sentimentalisme humanitaire du dix-neuvième siècle avec le pessimisme romantique. Les romans de Dickens en Angleterre et ceux de Hugo en France exercèrent une influence sociale considérable.

La vitalité d'un être vivant se manifeste dans l'instinct de reproduction autant que dans l'instinct de conservation : aussi les tendances propres à chaque siècle se retrouvent-elles dans leurs peintures littéraires du penchant sexuel. Les conteurs du seizième siècle se complaisent dans les histoires gaillardes où l'amour physique s'étale sans honte et sans voiles. Le désir s'y affirme avec une joie saine, une franchise qui

nous paraît aujourd'hui brutale. Au dix-septième siècle, il se déguise sous la politesse de cour, au dix-huitième sous les délicatesses et les ironies de la conversation mondaine. La « paillardise » de la Renaissance devient sous Louis XIV la galanterie, sous Louis XV la polissonnerie ou le libertinage. Le conteur du seizième siècle se récréait par la pensée de la jouissance amoureuse : celui du dix-septième s'intéresse surtout au scandale : celui du dix-huitième s'amuse du comique des situations. On saisit cette différence sur le vif en comparant les *Dames galantes* de Brantôme à l'*Histoire amoureuse des Gaules* de Bussy-Rabutin et aux *Historiettes* de Tallemant des Réaux, ou les *Nouvelles Récréations* de Bonaventure des Périers aux *Lettres Persanes* et à *Candide*. L'amour physique est envisagé ici du point de vue de la société, et là du point de vue de la nature. Au dix-neuvième siècle, il est pris au sérieux, et c'est là le trait commun au romantisme et au naturalisme. A cet égard, la théorie métaphysique de l'amour, chez Schopenhauer, est caractéristique du temps. Mais tandis qu'au début du romantisme, l'instinct sexuel se tourne en émotion religieuse, à mesure que le naturalisme progresse, la littérature tend de plus en plus à déterminer l'orientation de la vie : elle veut agir sur les mœurs. L'amour n'est plus un sujet de contes destinés à l'amusement du public. C'est un fait naturel et social qui doit être analysé en

lui-même et dans ses conséquences ; et comme cette analyse a pour but de fournir une règle de conduite ou tout au moins d'en justifier une, elle aboutit à la refonte de toutes les idées qui constituaient la moralité sexuelle. Les romantiques, hantés par une conception mystique de l'amour, revendiquèrent les droits de la passion individuelle contre la tyrannie des conventions sociales et des préjugés moraux. Religieuse à l'origine, leur attitude devient de plus en plus pratique, orientée vers l'action. Déjà des œuvres comme *Notre-Dame de Paris* ou *Jocelyn* purent paraître une critique indirecte du célibat religieux, certains romans de George Sand comme une justification de l'amour libre. Ce n'était pourtant qu'un timide prélude aux plaidoyers et aux controverses qui devaient remplir de multiples drames et romans sociaux. De toutes parts l'ascétisme catholique est battu en brèche. Après les romantiques qui exaltent la passion, parce qu'ils sont eux-mêmes passionnés, et traduisent leurs propres sentiments par leurs ouvrages, après les naturalistes qui dégradent l'amour, et le ravalent au niveau d'un instinct bestial, trop souvent avec le parti pris de choquer par leur grossièreté ou leur cynisme, la Grèce antique est évoquée par Pierre Louys, dans *l'Homme de Pourpre* et dans *Aphrodite* pour la glorification de l'amour physique et de la beauté corporelle. C'est la résurrection de la Renaissance. C'est le retour à la nature,

avec un profond sentiment de l'art qui ennoblit tout.

C'est qu'en effet l'évolution de la pensée moderne s'est surtout faite contre l'esprit théologique et l'ascétisme du moyen âge. L'Église étant depuis longtemps l'unique dépositaire du savoir profane en même temps que la suprême autorité morale, apparaissait à ce double titre comme le représentant de l'esprit classique et la gardienne de la tradition. Héritière de Rome, elle aspirait comme elle à dominer le monde, elle incarnait encore l'esprit classique par ses tendances absolutistes et ses prétentions à l'infailibilité. Ce fut donc contre elle qu'agirent, au seizième siècle, les causes qui concoururent à l'épanouissement des intelligences. La protestation de Luther contre la vente des indulgences enveloppe cette affirmation que les hommes ne doivent pas recevoir leurs règles de conduite du dehors, mais du dedans, et qu'aucune autorité morale, si haute soit-elle, ne peut prévaloir contre les inspirations de la conscience. A ce point de vue, la Réforme fut un mouvement romantique. — Mais ce réveil de la conscience était lui-même secondé par les causes multiples qui stimulaient de toutes parts les esprits. A la fin du quinzième siècle, en effet, l'horizon intellectuel de l'humanité s'est démesurément élargi. Au moyen âge, le dogme rétrécissait les perspectives de la pensée. L'Église ayant enseigné tout ce qu'il importait de savoir, l'Évangile et la

Révélation rendaient inutiles toute curiosité et toute recherche. La philosophie ne pouvait être que l'humble servante de la théologie, l'explication du dogme, ou tout au plus la conciliation de la raison et de la foi. Sans doute, des tendances scientifiques s'étaient manifestées en réaction contre la scolastique au treizième siècle, avec Roger Bacon, mais cet effort prématuré était resté vain. Or, vers la fin du quinzième siècle, un fait capital se produit. C'est l'invention de l'imprimerie, coïncidant avec les découvertes maritimes, la renaissance des lettres grecques, et l'extension de la connaissance scientifique. La prise de Byzance par les Turcs a déterminé une émigration des Grecs vers l'Italie. Avec eux les nouveaux venus apportent les trésors de l'antiquité païenne. Une pensée indépendante du dogme est révélée. L'idéal du moyen âge était la sainteté ; pour les anciens, c'est la sagesse. Le moyen âge croyait que le souverain bien n'est pas de ce monde. Les anciens enseignaient au contraire qu'il ne dépend que de notre volonté. — En même temps de hardis navigateurs, lancés à la découverte de la terre, voient celle-ci s'arrondir de toutes parts sous le sillon de leurs vaisseaux. L'invention de la boussole a rendu possibles les grandes explorations maritimes. A la fin du quinzième siècle, Christophe Colomb découvre l'Amérique, Vasco de Gama double le cap de Bonne-Espérance et va jusqu'aux Indes. Au début du seizième siècle, Magellan contourne

l'Amérique du Sud, et parvient jusqu'aux Philippines. Il y meurt. Mais l'expédition qu'il commandait continue son voyage et revient en Europe après avoir fait le tour du monde. La sphéricité de la terre ne peut plus désormais être mise en doute. Elle s'impose à tous les esprits. Et voici que les astronomes découvrent que la terre tourne autour du soleil, grain de poussière isolé dans l'espace illimité peuplé d'étoiles. On avait pensé jusqu'alors que la terre était plate, que le monde connu des anciens était le monde entier. On n'imaginait rien au-dessus de la voûte du ciel, sinon l'empyrée avec Dieu et les anges, rien au-dessous du sol que l'enfer. Une révolution se faisait dans la pensée. L'esprit humain se trouvait brusquement en présence de l'infini.

Ce fait capital eut une répercussion inattendue. Il provoqua la décadence de l'architecture. Le seizième siècle construira sans doute des châteaux, le dix-septième siècle verra s'édifier des palais. Mais c'en est fait à jamais de l'architecture sacrée. Au delà du seizième siècle, on ne trouve plus de monuments comparables aux temples de la Grèce, aux mosquées de Cordoue et de Grenade, aux cathédrales chrétiennes. La Renaissance, en vertu de la force acquise pendant les siècles antérieurs, élèvera bien encore des églises. Mais c'est le dernier éclat d'un feu prêt à s'éteindre. Tant que l'homme croit le monde borné, il cherche l'infini dans

son âme, et il essaye d'en réaliser hors de lui des symboles, qui sont ses temples, ses mosquées, ses églises et ses pagodes. Mais lorsqu'il perçoit l'infini hors de lui, lorsqu'il le trouve réalisé dans l'univers, il n'éprouve plus le besoin de le recréer lui-même. L'immensité de la création le rapetisse et l'écrase. Le sentiment qui le poussait à construire ses gigantesques édifices religieux a disparu. Or, c'est précisément ce qui se produira après la découverte du système solaire. Les architectes deviendront incapables d'innover, et leurs ouvrages ne seront plus que des copies du passé. Des artistes ne s'ingénieront plus à faire surgir ces piliers et ces colonnes qui se superposent et s'étagent, et par lesquels tout l'édifice intérieur s'élançait puissamment vers le ciel : sur les façades ajourées où le grotesque voisine avec le sublime, comme Dieu et le diable dans les imaginations populaires, on ne verra plus ces mille sculptures qui toutes à la fois attirent les yeux et la pensée, et forçant l'esprit à se perdre dans leurs complications sans fin, lui font prendre conscience de ses limites, et sentir son incapacité à atteindre l'incommensurable puissance divine : on ne travaillera plus à fouiller et denteler les rosaces de pierre où s'enchaînent les diaprures des vitraux, réseau de couleurs où l'âme se prend avec les regards, incitée par leur éclat magique à se noyer dans ses extases, à s'abîmer dans ses intuitions mystiques.

En revanche, la pensée philosophique prit un nouvel et puissant essor. Fondée désormais sur la science, et non plus sur la théologie, délivrée des chaînes du dogme, elle prenait sur le réel un point d'appui. Elle ne pouvait cependant pas se développer sans contrainte; et le spectacle des dissensions et des guerres religieuses, non moins que la multiplicité des idées nouvellement mises en circulation, devaient incliner au scepticisme nombre d'esprits, comme Michel Montaigne. Pourtant, avant que l'esprit de libre examen eût trouvé son expression philosophique chez Descartes, avant que les procédés de la science expérimentale eussent rencontré leur théoricien en Francis Bacon, les découvertes du seizième siècle s'étaient condensées dans la métaphysique de Giordano Bruno, le père de la philosophie moderne. Bruno proclame après Galilée que la Terre tourne autour du Soleil, il affirme que l'univers est un système de systèmes solaires, que des mondes innombrables peuplent l'espace infini et éternel. Il prélude au système de Leibniz par son monadisme et au panthéisme de Spinoza en identifiant Dieu et le monde.

Ainsi le monde s'élargit autour de l'homme, mais Dieu y demeure encore. Tout en repoussant l'ascétisme du moyen âge, le seizième siècle en a gardé la foi. Il tient au passé par de fortes attaches. Plus heureux que l'âge moderne, il a vu s'épanouir la science sans avoir eu le temps d'en savourer les fruits amers.

Une nouvelle aurore se dévoile sous des couleurs riantes. Son premier reflet brille sur les figures doucement lumineuses de Vinci qui connut toute l'intense vie intellectuelle du seizième siècle, sans en posséder les fougues, ni la brutalité, parce que le vouloir vivre n'était plus chez lui que le désir inquiet de créer ou de savoir. Son art résume en lui le passé et annonce l'avenir. L'idéal de sainteté du moyen âge se fond en lui avec l'idéal humain de la Renaissance; ses créations semblent hésiter entre le ciel et la terre. Dans le sourire et le regard de son *Saint-Jean-Baptiste*, dans le sourire et les yeux baissés de sa *Sainte-Anne* se lit ou se devine la profonde joie de vivre naissant d'une perception plus claire et plus pénétrante du réel, lorsque l'âme affranchie des sens, se détachant du monde pour l'observer, aime et jouit en silence de la vérité possédée, et sait et comprend l'impossibilité de communiquer ou de traduire l'intuition de la vérité devenue familière. Par là Vinci, s'élève au-dessus de son temps, ainsi que tous les géants de l'art et de la pensée. Il apparaît comme la souriante évocation de l'intelligence sereine éprise des choses.

Comme Léonard de Vinci, mais d'une autre manière, Raphaël unit le moyen âge à la Renaissance. Il embrasse également la terre et le ciel. Si la beauté corporelle est glorifiée dans ses madones aux formes pleines, aux contours harmonieux, une divine pureté respire encore sur

leur visage. Elles ne connaissent pas les extases des vierges de Fra Angelico baignées dans une atmosphère mystique et qui n'appartient qu'au ciel. Leur sérénité peut être atteinte par l'âme humaine. Mais l'irréelle pureté des vierges d'Angelico est une grâce qui descend de Dieu.

A la lumière de ces chefs-d'œuvre de l'art, essayons de nous représenter l'état d'âme des romantiques.

Le moyen âge, mystique et guerrier, se prolonge dans le seizième siècle. L'honneur chevaleresque et la foi religieuse, enracinés dans les âmes par une longue hérédité, trouvent encore à se satisfaire à l'époque de la Renaissance. L'ardeur guerrière se dépense dans les entreprises militaires et le fanatisme dans les querelles religieuses. Au contraire, à l'époque du romantisme, les passions guerrières allumées par les souvenirs de la Révolution et de l'Empire animent encore les âmes, lorsque l'essor du commerce et de l'industrie font sentir à tous la nécessité de la paix. Les croyances religieuses s'écroulent de toutes parts sous l'influence des idées philosophiques et du progrès des sciences, au moment où l'on éprouve le plus vivement le besoin de croire. La contemplation des siècles de foi hante les imaginations romantiques. On maudit le moyen âge en l'admirant, on le condamne et on l'exalte. On abhorre son esprit théologique et scolastique, sa barbarie, son ignorance, son manque d'humanité ; on célèbre en sa

chevalerie le triomphe de l'individualisme et dans son art religieux l'épanouissement de sa mysticité.

C'est ce qu'on observe très nettement en Allemagne où le romantisme s'épanouit, à l'origine, en mysticisme religieux (1). Son activité encyclopédique, se déployant dans les domaines les plus divers, embrasse la philosophie, la physique, l'histoire, la critique, la politique et la religion, s'efforce de s'emparer du mouvement général de la pensée. Herder réhabilite le moyen âge, époque de la foi vivante et créatrice où se sont formés les sentiments moraux et religieux de l'humanité moderne. Novalis reproche à la Réforme son attachement stérile à la parole écrite, sa théologie aride, ses polémiques stériles, son alliance avec l'esprit rationaliste, son impuissance poétique. Il condamne à ce point de vue la philosophie française, matérialiste et athée, et la Révolution, dans laquelle il voit une conséquence lointaine de la Réforme. Il affirme la nécessité d'une renaissance universelle de l'esprit religieux que l'idéalisme romantique allemand a pour tâche de provoquer (2). En substituant l'autorité de la Bible à celle de l'Église, le protestantisme revenait en effet inconsciemment au principe qu'il prétendait combattre. Ce qu'il n'avait pu qu'imparfaitement ac-

(1) SPENLÉ, *Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, Paris, 1904, p. 2 de l'avant-propos.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 276 et suivantes.

complir. l'idéalisme romantique le tentait à son tour.

Le romantisme nous apparaît ainsi comme un effort inconscient vers une religion nouvelle. La même vérité n'apparaît pas moins nettement quand on le compare, non plus au moyen âge et à la Renaissance, mais à l'âge classique, dont la plus parfaite expression nous est offerte par le dix-septième siècle français.

Au dix-septième siècle le pouvoir constitué est stable : le devoir religieux est prescrit par la société, le devoir social par la religion. La raison est d'accepter la tradition, puisqu'il n'y aurait en dehors d'elle qu'incertitude et danger. Un Descartes peut bien proclamer la nécessité du libre examen, faire table rase des opinions anciennes. Ces principes révolutionnaires ne donnent point leur plein effet. Descartes lui-même est un croyant ; dans son système, l'existence de Dieu est une des vérités les plus claires, les plus évidentes ; la réalité du monde extérieur, spontanément affirmée par tous les hommes, est subordonnée à celle-ci et demeure plus obscure. Le problème des rapports de la raison et de la foi est capital pour Malebranche comme pour Leibniz. Cependant, le principe du libre examen porte peu à peu ses fruits. Un siècle de philosophie, de discussions, de critique, où l'esprit battant en brèche les institutions et les croyances, l'ordre social demeure pratiquement intact, mais se trouve théoriquement renversé, prépare la Révolution fran-

çaise. L'homme se trouve seul en face de la nature qui lui apparaît comme une énigme. Dieu se cache. L'angoisse spéculative s'empare du penseur. L'immensité de son horizon intellectuel élargit encore son désir. Avec Faust, il aspire à la science intégrale ; avec Oberman, à l'amour infini. Mais ces aspirations sans limites ne sauraient être satisfaites. C'est en vain qu'il rêve avec Manfred de s'asservir par la magie les forces secrètes de la nature. La violence de son désir lui fait mieux sentir sa faiblesse. Incertain de ses origines et de sa destinée, il n'a rien qui puisse le guider dans l'infini de l'univers. Privé de toute lumière supérieure, il n'a plus comme René qu'à traîner son ennui de monde en monde ou comme Werther à chercher dans sa passion la satisfaction de ses aspirations infinies au risque d'être emporté par elle à l'abîme. Mais les héros romantiques n'eussent jamais connu ces nostalgies, jamais ils n'eussent éprouvé cette frénésie de passion, s'ils n'avaient été dévorés par le besoin d'une croyance nouvelle. L'amour mystique qui possédait Novalis était aussi dans leurs âmes : dans leurs profonds abattements comme dans leur enthousiasme intense, dans leurs immenses regrets et leurs espoirs éperdus, ils étaient étreints et possédés par le sentiment d'une religion possible. Ils divinisaient l'amour, parce que ce qu'ils cherchaient au fond de l'amour, c'était Dieu.

Il en va de même au point de vue social.

Tant que l'homme vécut avec la préoccupation dominante de son salut, la morale put se fonder sur la seule raison, puisque la perspective des sanctions futures suffisait à inspirer la crainte du vice et le désir de la vertu à ceux que leurs penchants eussent portés à s'égarer. L'honnêteté était un calcul et l'idéal moral se confondait avec l'idéal utilitaire. Dieu se comportait à l'égard des hommes comme la société elle-même : il leur imposait des obligations et édictait des peines pour ceux qui enfreignaient ses lois. De ce point de vue, la soumission à l'autorité est bonne ; les révoltes de la sensibilité individuelle ne peuvent être que pernicieuses. Il faut donc aimer la raison qui nous révèle le bien, et combattre les passions qui nous inclinent au mal. La littérature classique est pénétrée de cette pensée. Dans la tragédie de Racine, nous voyons Iphigénie se soumettre à la mort sans murmure, par sentiment d'obéissance filiale : idée chère au dix-septième siècle que cette absolue soumission. La doctrine de non-résistance était communément prêchée en Angleterre, où les théologiens anglicans essayaient de prouver par la raison et la révélation la perversité de la résistance au gouvernement établi, quelque cruel et arbitraire qu'il pût être. En France, Bossuet légitimait le pouvoir absolu par la théorie de la royauté de droit divin. Mais du jour où l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme parurent douteuses, la conception que les hommes

se faisaient de l'idéal changea forcément. Le bonheur qu'on n'espérait plus dans l'autre monde, on le voulut dès celui-ci, et les exigences de la sensibilité individuelle parurent légitimes. Mais le sentiment de l'idéal persista dans la recherche du bonheur, même individuel, qui prit ainsi un caractère religieux. De là la conception mystique de l'amour chez les romantiques, la foi dans l'avènement d'un nouvel ordre social, et le profond sentiment moral et religieux qui se révèle dans les revendications des classes inférieures.

Si Rousseau revendiqua les droits du sentiment, ce fut précisément par réaction contre le scepticisme moral et religieux de son siècle. Mais le sentiment étant ce qu'il y a de plus individuel en nous, on ne pouvait le défendre sans se faire l'apologiste de l'individualisme. De là un courant de pensée et de sentiment qui se manifeste chez les romantiques par deux tendances dont l'une est nettement anarchique et pessimiste, l'autre idéaliste et sentimentale.

L'anarchie est la révolte contre l'ordre social comme le pessimisme contre l'ordre naturel. Ce sont des protestations de la sensibilité individuelle contre un état de choses auquel la volonté refuse de se soumettre, même si l'intelligence le représente comme absolument nécessaire. Or une fois évanouie la croyance à la Providence, ou l'espoir d'une justice éternelle, les maux dont l'humanité souffrait lui devinrent plus pé-

nibles ; l'esprit révolutionnaire pénétra les masses ; on voulut plus de justice ; et l'on résolut de conquérir par la force les avantages qu'on ne pouvait acquérir par d'autres voies. Mais, en même temps, on ne pouvait s'empêcher d'éprouver le regret de ce qu'on avait perdu : un incurable pessimisme, joint à la nostalgie des temps anciens, envahit les âmes désemparées. Ce pessimisme, nous le retrouvons chez les romantiques. Mais du sein des passions désordonnées, s'élève un idéal généreux. L'âme, alors que les anciennes lumières viennent de s'éteindre, voit briller des lumières nouvelles. La sensibilité révèle l'idéal que la raison jadis dévoilait. Assurément, quand on l'oppose au classicisme, le romantisme peut apparaître comme l'apologie d'un individualisme anarchique. Phèdre coupable rougit de sa faiblesse, se condamne dans l'aveu même de son amour, et devant Hippolyte qu'elle aime, se juge et se proclame criminelle. Marie Tudor ne se blâme pas une minute des emportements de sa passion. Soit. Mais il ne faut pas oublier que la littérature romantique, envisagée dans ses tendances essentielles, est une perpétuelle exaltation de l'héroïsme et de la vertu. Victor Hugo ne nous a guère montré que de grandes âmes. La liste en serait trop longue depuis Ordener Guddlenlew jusqu'à Gauvain, depuis Hernani jusqu'à Torquemada. Le même amour de la loyauté, la même horreur du mensonge et du crime se retrouvent dans *les Châtiments*, le même

culte de l'héroïsme dans *la Légende des siècles* ou *l'Année terrible*. Et les œuvres de Lamartine et de Vigny ne manifestent ni moins d'élévation dans les idées, ni moins de grandeur dans les sentiments. *Jocelyn* dont on pourrait rapprocher à cet égard *l'Enoch Arden* de Tennyson n'est qu'une perpétuelle exaltation du sacrifice, comme *Servitude et Grandeur militaires*, une perpétuelle exaltation de l'honneur. Ainsi le pessimisme maladif de René a fait place à la large pitié de Victor Hugo, au pessimisme héroïque de Lamartine, au stoïcisme de Vigny, et si l'on ne peut nier que le romantisme ne révèle un état d'âme anarchique et pessimiste, il serait injuste d'oublier que cet état d'âme lui-même a sa source dans les aspirations les plus généreuses.

Le pessimisme est souvent plus moral que l'optimisme, car c'est le fait d'une nature très noble et très pure que de s'affliger des deuils et des misères imméritées des vivants : au lieu de s'accommoder de la souffrance et de l'immoralité qui existent dans le monde, le pessimiste en souffre, et son mécontentement mesure l'écart qui existe entre la réalité et son idéal. Or, tel est le pessimisme des romantiques, et c'est ce qui apparaît nettement quand on compare, sous ce point de vue, le romantisme au naturalisme. La littérature réaliste de la fin du dix-neuvième siècle est profondément triste, mais d'une tristesse morne où ne se trahit aucune aspiration élevée. Elle n'a rien conservé de la joie de vivre

qui éclate dans les œuvres du seizième siècle : elle nous montre une humanité sans foi et sans espérance. On peut dès maintenant prévoir — et l'œuvre de Rudyard Kipling l'atteste déjà — que la littérature du vingtième siècle réagira contre cet état d'âme et s'efforcera de rendre aux hommes le goût de la vie.

§ 2. — NOUVELLES CONCEPTIONS RELIGIEUSES.

C'est à certains égards seulement, et sous un certain point de vue, que le romantisme peut être regardé comme une réaction contre le mouvement rationaliste dont Descartes fut le promoteur. Il ne s'oppose pas à celui-ci autant qu'il le semble. Il le complète plutôt qu'il ne le combat.

Le libre examen, préconisé par la philosophie française du dix-septième siècle, respectait les croyances traditionnelles et l'ordre social établi. Mais ce domaine réservé ne pouvait garder indéfiniment son privilège, et la critique, au dix-huitième siècle, ne tarda pas à l'envahir. Les progrès de l'esprit philosophique, en discréditant la religion, laissèrent ainsi sans objet les aspirations religieuses. De là le besoin d'une foi nouvelle. Nous avons eu déjà l'occasion de signaler la renaissance du mysticisme religieux qui marqua les débuts du romantisme en Allemagne. Le même mouvement eut en France une origine analogue. Les dogmes ayant été démon-

très ou absurdes ou ridicules, les âmes, longtemps satisfaites par le christianisme, avaient besoin d'un aliment nouveau. Jean-Jacques Rousseau et les romantiques vinrent le fournir. Il est significatif, à cet égard, que le romantisme se soit d'abord manifesté en France comme un retour au christianisme, significatif aussi qu'il n'ait pu s'y tenir. Il faut noter aussi l'accent profondément religieux de la poésie du dix-neuvième siècle, sans même insister sur la conception romantique du poète et de son rôle sacerdotal. Le romantisme cherchait en effet dans l'imagination et le sentiment, et, plus particulièrement dans le sentiment de la nature, de quoi satisfaire le besoin d'infini que la religion, jadis, contentait. La philosophie pessimiste de Schopenhauer était nettement romantique, en plaçant dans la pitié, c'est-à-dire dans le sentiment, et non plus dans la raison, l'essence de toute moralité véritable. Or, elle était appelée, dans la pensée de son auteur, à remplacer les religions positives vouées à la mort. Le culte de l'idéal apparaît donc, dans le romantisme, comme une religion nouvelle. Victor Hugo proclame que le poète a charge d'âmes, combat la théorie de l'art pour l'art, insiste sur le rôle moral et social de l'écrivain, dans le temps même où le problème religieux et moral domine la philosophie spiritualiste, et où le fondateur du positivisme médite sa religion de l'humanité.

Cette orientation nouvelle de la croyance reli-

gieuse se dessinait déjà depuis longtemps chez ceux-là même qui ne voyaient de salut que dans les croyances traditionnelles.

Le dix-huitième siècle avait attaqué le christianisme. Le dix-neuvième, à ses débuts, sentit le besoin de le restaurer. Or de quelle manière l'a-t-il défendu ? Par des raisons d'ordre social ou esthétique. Dans le *Génie du Christianisme*, Chateaubriand, de son propre aveu, s'efforce ^{struc} de démontrer que la religion chrétienne est poétique, humaine, favorable à la liberté, aux arts et aux lettres, que sa morale est divine, qu'elle favorise le génie, épure le goût, développe les passions vertueuses. Qui ne voit que cette manière de rétablir l'ancienne religion préparait la voie à une religion nouvelle ? C'est la raison, la beauté, la vertu qui devenaient le véritable objet de la piété, les véritables motifs de croire. Chateaubriand ne pouvait entreprendre l'apologie de la religion chrétienne qu'en l'adossant, ^{dean.} pour ainsi dire, à une religion de l'idéal. Il ne plaidait point pour la vérité de la religion, mais pour son utilité ou sa valeur morale. Procéder ainsi, n'est-ce pas être à deux doigts de reconnaître, au moins implicitement, que le développement de la raison humaine a rendu manifeste l'absurdité des religions positives, — soit que le libre examen ait dénoncé les contradictions internes des dogmes, soit que le progrès de la science ait montré la fausseté des explications théologiques de l'origine des choses ?

Pourquoi dès lors ne pas séparer de ces dogmes morts l'élément actif et vivant des religions ? L'amour de la vérité est inséparable de la foi, puisque toute religion est considérée par ses adeptes comme l'expression de la vérité absolue. L'amour du bien s'y mêle intimement puisque toute religion prescrit une morale en même temps qu'elle prétend donner une explication métaphysique de l'univers. L'amour du beau la soutient et en pénètre les manifestations extérieures, puisque le sentiment religieux causé, entretenu et fortifié par le spectacle des beautés de la nature, s'exalte à son tour dans la magnificence des temples, des églises, des pagodes et des mosquées. Or le beau, le vrai, le bien nous apparaissent comme trois aspects différents d'un même idéal. Ils répondent à la même tendance profonde. Ils provoquent dans l'âme les mêmes émotions intimes, le même enthousiasme, la même intensité de jouissances. Ils exercent sur la volonté et sur la sensibilité une influence identique. Dès qu'ils dominent la vie d'un homme, ils y introduisent un ordre semblable. Le juste est logique dans la poursuite du bien comme l'artiste dans celle du beau et le savant dans celle du vrai. La moralité imprime à la conduite un caractère tel qu'elle paraît nécessairement belle à tous ceux qui, parvenus à un degré de moralité suffisant pour la comprendre, en feront l'objet d'une contemplation désintéressée, et par suite elle constitue

la plus haute manifestation esthétique de notre vie intérieure, en même temps qu'elle pose un idéal qui est vérité, non seulement pour l'être qui l'adopte, mais pour tous les autres êtres. Enfin le dévouement au beau et au vrai revêt un caractère moral. Nous éprouvons le même sentiment d'admiration pour un Saint-Vincent de Paul qui consacre sa vie au soulagement de la misère, un Giordano Bruno qui périt sur le bûcher plutôt que de rétracter sa doctrine, un Rembrandt qui poursuit pendant toute son existence le même idéal de beauté.

Mais la religion n'est pas seulement un idéal. En tant qu'idéal elle est pour la volonté un motif. Or, elle peut être un sentiment autant qu'une aspiration ; elle peut se manifester aussi comme un état passif de l'âme (1). C'est sous cet aspect qu'Herbert Spencer l'a considérée, lorsqu'il l'a définie l'affirmation d'un mystère. Son objet, c'est l'inconnaissable. Les religions positives, en prétendant expliquer le mystère au moyen des dogmes, ont été irréligieuses, et c'est ce qui les condamne. De ce point de vue, Spencer n'a pas de peine à réconcilier la religion et la science, car si la science nous livre les lois de l'univers, l'existence même de l'univers et de ses lois reste pour elle éternellement mystérieuse. La science n'embrasse que le domaine du

1. Pris à la rigueur, ceci ne serait point exact. Le sentiment qui naît de la contemplation n'est point un état purement passif.

connaissable qui de jour en jour s'élargit, mais conserve toujours des limites, et ne peut même s'étendre sans multiplier de toutes parts nos points de contact avec l'inconnu. Nos esprits finis n'embrasseront jamais l'infinité du temps et de l'espace, et même ils ne peuvent réfléchir sur ces idées dernières de la science, sans se heurter à l'inconcevable. Nous ne pouvons nous représenter un espace infini et cependant nous ne pouvons admettre non plus que l'espace ait des bornes. Nous ne concevons pas un temps sans commencement ni fin et nous sommes pourtant forcés d'admettre que le temps ne finira pas et n'a point commencé. En tant qu'état passif de l'âme, la religion est donc essentiellement le sentiment du mystère que fait naître en nous, individus éphémères, la vision de l'infini et de l'éternel.

Tandis qu'Herbert Spencer envisage la religion dans son attitude contemplative, Auguste Comte entreprend d'en conserver et d'en maintenir la puissance pratique, en la fondant sur de nouvelles bases. D'après lui, la réorganisation de la société nécessitait la réforme des mœurs, et celle-ci n'était à son tour possible que par un changement dans les convictions. Rien de plus sage à ce point de vue que son idée d'une religion de l'humanité. Mais une tentative de ce genre ne put avoir le même succès que sa philosophie, d'abord parce que sa propre attitude contribua fort à la rendre ridicule, et aussi parce

qu'il y avait dans le positivisme des lacunes qui devaient affaiblir les conceptions religieuses édifiées sur lui.

L'idée d'Auguste Comte était la suivante. Une religion est un ensemble de croyances capables d'inspirer aux hommes des sentiments assez forts pour influencer sur leur conduite et déterminer l'orientation de leur vie. Or l'intérêt général de la race humaine est une source d'émotion et un motif de conduite extrêmement puissants, et par suite, il peut et il doit y avoir une religion de l'humanité. Celle-ci, adoptée d'une manière réfléchie, serait par conséquent rationnelle, et pleinement d'accord avec les découvertes de la science ; en effet, ce sont les efforts de nos prédécesseurs qui nous ont fait ce que nous sommes et comme le meilleur de nous-mêmes est l'héritage que nous ont transmis les générations antérieures, l'ensemble de notre espèce devient par là même digne de vénération. Il n'est pas douteux d'ailleurs que cette religion ne possède le caractère d'infini essentiel à toute religion puisqu'elle nous ouvre des perspectives immenses sur le passé et l'avenir de notre race.

Cette conception, de nos jours, a été reprise par M. Durkheim qui l'a du reste modifiée d'une manière assez malheureuse. Il a prétendu substituer la société à l'humanité.

Or, on peut objecter qu'une telle religion est détruite par les raisons mêmes qui prétendent la fonder. On insiste, en effet, sur ce que nous

devons à la vie sociale le langage, l'art, la science, la religion, c'est-à-dire les valeurs les plus hautes. Mais diviniser la société en exaltant ses bienfaits, c'est reconnaître implicitement que la société n'est pas divine en elle-même ; qu'elle peut l'être seulement en tant qu'elle contribue au développement de la moralité, à l'accroissement des connaissances, à la création des œuvres d'art, et à la production du bonheur : on nous ramène par là à la religion de l'idéal. Comte demandait qu'on honorât la mémoire des hommes de génie et non celle des criminels. La société n'a de valeur que dans la mesure où elle crée la sympathie entre les hommes, l'amour de la vérité et le culte du beau. D'autre part, l'idée même d'humanité, sans d'ailleurs échapper absolument aux mêmes critiques, ne fournit pas à la religion une base assez large. Le sentiment du beau et l'amour de la vérité deviennent une religion pour l'artiste et pour le savant, indépendamment de toute pensée de service rendu à l'humanité, car nous voyons des artistes dédaigner la richesse, refuser de se soumettre au goût du public, et accepter de demeurer inconnus, fût-ce même après leur mort, pour réaliser l'œuvre qu'ils ont rêvée telle qu'ils l'ont rêvée. Ceux que la philosophie passionne ont également la religion de la vérité ; or ils la recherchent avant tout pour eux-mêmes, souvent sans le moindre souci de faire partager leurs idées ou de les répandre. Et dans tous les

cas, le désir de savoir ou de créer précède toujours, chez le savant, l'artiste ou le penseur, celui de faire connaître aux hommes sa pensée ou son œuvre. Ce qu'il faut mettre à la base de la religion, ce n'est donc pas l'idée abstraite d'humanité qui nous ramènerait à l'âge métaphysique, mais l'intuition de l'idéal qui est une notion positive. Peut-être Comte eût-il été conduit à cet approfondissement de sa doctrine, s'il ne se fût interdit, en niant résolument la psychologie subjective, de remonter à la source des émotions esthétiques, scientifiques ou morales, puisque c'est seulement dans l'âme individuelle qu'elles existent et peuvent être étudiées, au lieu que l'humanité tombe sous les prises de la méthode objective. Il est d'ailleurs à noter que Comte, tout en condamnant la psychologie subjective, en fait lui-même à son insu, lorsqu'il affirme que la religion de l'humanité suffit à contenter notre besoin d'infini et d'éternel et peut devenir pour nous une règle suprême de conduite.

Un autre défaut de la conception comtienne vient de ce que le fondateur du positivisme, dans sa préoccupation de tout ramener à l'homme comme au centre de l'univers, méconnaît le sentiment religieux qui résulte en nous d'une contemplation désintéressée de la nature, et que les progrès de la science rendent de jour en jour plus profond, par les perspectives infinies qu'ils nous ouvrent. Les théories astrono-

miques de Kant et de Laplace, les hypothèses biologiques de Lamarck et de Darwin, les vues philosophiques d'Herbert Spencer, nous amènent à penser que l'intelligence et la moralité humaines ne supposent pas seulement l'effort antérieur des sociétés humaines, mais les luttes, les privations et les souffrances de toutes les espèces animales, la croissance et le développement des végétaux, et l'évolution même de notre système planétaire. A mesure que la science progresse, apparaît mieux l'unité de l'univers, dont l'existence restera pour nous éternellement mystérieuse. Auguste Comte ne le vit pas, ce qui le conduisit à diminuer sa religion en étendue, aussi bien qu'en profondeur.

Stuart Mill nous objecte par avance les maux sans nombre dont la nature accable les êtres, et son indifférence à l'égard des fins morales de l'humanité. Mais la nature peut faire naître en nous le sentiment religieux, sans pour cela devenir l'idéal de nos aspirations religieuses. Car l'attitude religieuse de l'âme, et c'est un point sur lequel on n'a pas suffisamment insisté peut être aussi bien active que passive. C'est l'attitude passive que nous adoptons spontanément devant l'infini de l'espace et du temps, en nous perdant par l'imagination dans l'immensité des cieux, en pensant à la succession des espèces animales et des sociétés humaines, à l'inconnaisable qui nous environne de toutes parts, aux

liens par lesquels nous tenons à cet univers où nous sommes plongés et où nous puisons la vie. Mais nous ne sommes pas seulement des êtres intelligents et sensibles, nous sommes sensibles et actifs. Nous nous efforçons de modifier notre état actuel, de manière à obtenir un minimum de peines et un maximum de jouissances. Nous tendons de toutes nos forces vers l'idéal et nous désirons que la nature soit de plus en plus pénétrée par le bien (notre bonheur et celui d'autrui). Le réel entraîne avec lui la laideur, l'erreur, la souffrance, le mal sous toutes ses formes ; nous aspirons à la possession du vrai, à la réalisation de la beauté et de la bonté. De même que la religion de l'humanité ne diminue en rien l'horreur que nous font éprouver les crimes et les injustices que l'histoire ou la vie nous révèlent, la religion de la nature ne nous empêche point de déplorer l'opposition universelle des êtres vivants, et les douleurs qui en sont la conséquence. Mais le spectacle même de ces douleurs doit fortifier en nous l'amour des êtres, et l'aspiration vers un ordre nouveau d'où surgirait la perfection.

La contemplation religieuse de l'univers contribue ainsi à faire naître nos aspirations les plus hautes. Celui qui n'envisage le monde qu'au point de vue de l'utilité fait servir la volonté des autres à ses propres fins. En utilisant les forces naturelles ou les énergies des êtres vivants, il rapporte le monde à lui. Tout

au contraire celui qui considère les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, se dispose à respecter la volonté d'autrui, car il laisse s'exprimer en lui la volonté du monde, et par là même l'accepte dans une certaine mesure. La connaissance désintéressée prépare l'action désintéressée. Dans un de ses meilleurs romans, *l'Île du docteur Moreau*, le romancier anglais Wells remarque fort justement que c'est dans les lois éternelles de la matière, et non dans les soucis, les crimes et les tourments quotidiens des hommes que ce qu'il y a en nous de supérieur à l'animal doit trouver sa consolation et son espoir. C'est qu'en effet l'attitude du contemplateur est adoptée plus facilement à l'égard de l'univers qu'à l'égard des hommes, avec qui nous risquons de nous trouver en compétition ou en lutte. Mais comme les hommes sont eux-mêmes des parties de la nature, et qu'il n'y a rien dans leurs pensées, leurs paroles et leurs actions qui ne soit conforme aux lois naturelles, il n'est pas impossible de les regarder vivre et agir, avec la même sérénité que nous contemplons le monde matériel. *L'Éthique* de Spinoza en fait foi.

§ 3. — L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ.

L'homme, capable de réfléchir sur l'existence du monde et sur la sienne, éprouve le besoin de se situer pour ainsi dire dans la nature, en déter-

minant la place qu'il occupe parmi les autres êtres et les rapports qui l'unissent à l'univers. Comme il a l'idée de la mort et le sentiment du mystère, une crainte religieuse s'empare de lui, quand il sent que sa force est bornée, et que celle de la nature est infinie. Les dogmes et les cultes lui assurent la sécurité sous conditions, en le persuadant qu'il peut agir sur l'univers ou la divinité par ses rites, ses formules et ses prières. La crainte a pour corrélatif l'espérance qui donne à son tour naissance aux aspirations religieuses ; la divinité devenant, en même temps qu'un objet de crainte, une garantie de repos, de certitude, et de bonheur, inspire aux âmes le respect et l'amour. Mais les forces qui dominent, écrasent ou soutiennent l'individu n'appartiennent pas seulement à l'univers physique. Le milieu social participe donc au même respect religieux que le milieu naturel. Il inspire les mêmes sentiments, d'amour ou de crainte. Cette forme particulière de la religiosité se manifeste et se satisfait surtout dans les fêtes nationales et dans le culte des grands hommes. Elle apparaît également dans le caractère sacré que revêt l'amour de la patrie, caractère qui tend à s'effacer aux époques de prospérité et de paix, mais ressuscite avec violence quand l'existence nationale est en péril.

Le premier objet de la religion future sera donc de déterminer la place que l'individu occupe dans la société et dans l'univers. —

Mais n'est-ce pas précisément le but que poursuivent les sciences naturelles et sociales ? — Son second objet sera la connaissance même de l'homme, les lois de sa pensée, de sa sensibilité et de son action. De la nature humaine, et de la place occupée par l'homme dans le monde, se déduira la morale. Ainsi sera réalisé l'idéal de la conscience religieuse : une règle de vie fondée sur une vision profonde des choses. La religion de l'humanité se trouverait de la sorte englobée tout à la fois dans la religion de la nature qui résulte de la contemplation poétique ou philosophique de l'univers, et dans la religion de l'idéal qui constitue la fin suprême du désir. Et la fonction religieuse, autrefois instinctive, deviendrait rationnelle.

C'est précisément parce qu'il était un effort pour constituer la morale et la religion de l'avenir que le romantisme a exalté l'individualisme. L'exercice rationnel d'une fonction ne peut avoir lieu que chez un être hautement différencié et par conséquent individualisé. Le caractère individuel n'existe vraiment que chez l'homme. L'animal dépourvu de raison ne manifeste guère qu'un caractère spécifique, et s'il tend vers une individualité mieux marquée, c'est à proportion de son intelligence. — Pour la même raison les philosophies romantiques ont été amenées à regarder comme l'élément primordial de la conscience ce qu'il y a de plus individuel en nous, le sentiment et la volonté. On peut sur ce point

comparer utilement deux systèmes à la fois très voisins et très dissemblables, celui de Schopenhauer et celui de Spinoza. Celui-ci identifiait la volonté et l'intelligence. Celui-là proclama la volonté incommensurable à l'entendement, et subordonna la représentation au vouloir vivre. Le dix-septième et le dix-huitième siècles ont précisément regardé l'homme comme un être essentiellement raisonnable et libre guidé tantôt par l'intérêt, tantôt par une loi morale révélée par la conscience ou par Dieu. Le dix-neuvième siècle voit surtout en lui un être doué de sensibilité et de volonté. C'est le passage de Hobbes et de Bentham, ou de Malebranche et de Kant, à Schopenhauer et à Spencer. Or en faisant prédominer la raison et la liberté, le dix-septième et le dix-huitième siècles détachaient l'homme de son milieu, et le concevaient comme indépendant de la société dont il acceptait les lois avec réflexion, par une pensée morale ou d'intérêt bien entendu, conception qui persiste dans l'idée du *contrat social*. Le dix-neuvième siècle a replacé l'individu dans l'univers en général et dans la société en particulier, en tenant compte des instincts qui unissent l'individu à son milieu et à sa race ; et son goût de l'histoire et de l'exotisme, son empressement à étudier les événements passés et les littératures étrangères, a précisément sa source dans le besoin de substituer à la conception abstraite de l'humanité une représentation très concrète. Il est revenu par

là au point de vue de Spinoza qui, en refusant de voir dans l'homme un empire dans un empire, avait dépassé son siècle, et qui dépassait aussi son propre système par la force de ses intuitions en reconnaissant dans le désir l'essence même de l'être. Or Spinoza avait tenté le premier de substituer une religion rationnelle aux religions positives. Correspondance mystérieuse ! A la même époque et dans le même pays, poursuivant son rêve de beauté comme Spinoza ses spéculations, Rembrandt préludait à l'art romantique, par des œuvres qui font irrésistiblement penser à *l'Éthique*, respirant le même recueillement de l'âme, empreintes de la même sérénité lumineuse. Et des chefs-d'œuvre du peintre comme de ceux du penseur, le sentiment religieux ressortait non par l'effet d'un mysticisme superstitieux, mais par une vision vraie et profonde des choses. Une différence subsiste cependant entre l'œuvre du peintre et celle du philosophe. Si Spinoza prolonge et condense en lui, comme le fait chez nous Corneille, la joie de vivre et l'héroïsme du seizième siècle, mais en les subordonnant à la raison exaltée par le dix-septième siècle, Rembrandt, en revanche, est empreint d'une tristesse secrète, annonciatrice des mélancolies romantiques, et qui se mêle à sa sérénité comme l'ombre à la lumière.

Le dix-huitième siècle, tout en demeurant fidèle à la conception abstraite que le dix-septième

siècle se faisait de l'homme, réagit à son tour contre celui-ci, en s'appliquant de toutes ses forces à ruiner l'autorité mystique des institutions. L'irrespect et l'incrédulité devinrent des habitudes d'esprit. Ce fut à restituer cette autorité mystique que s'employa le romantisme. Chateaubriand agit le premier dans ce sens. Victor Hugo, dont les changements d'opinions sont significatifs parce qu'ils reproduisent l'évolution politique de son siècle, commença par le culte de la Royauté pour finir par l'apothéose de la Révolution, après avoir divinisé Napoléon dans l'intervalle. Le messianisme romantique, sa tendance à représenter la Révolution comme un geste de Dieu, n'excluent nullement l'individualisme anarchique. C'est qu'en effet la Révolution, issue du dix-huitième siècle, conserve sa conception abstraite d'une humanité semblable dans tous les lieux et dans tous les temps. Avec Rousseau, elle regarde les hommes comme égaux et libres. Une telle conception est aussi opposée que possible à l'imagination des romantiques, mais en revanche aussi favorable que possible à leurs tendances mystiques, et c'est précisément de cette alliance avec l'esprit classique que sortent les utopies politiques du dix-neuvième siècle. Il est, à la vérité, paradoxal que le romantisme, épris de couleur locale, soucieux de pénétrer l'âme des peuples, préoccupé de construire la légende des siècles, ait versé dans la chimère de l'égalité absolue qui aboutit au collectivisme et au cos-

mopolitisme. Mais la conception classique de l'homme né libre devait le séduire parce qu'elle était de nature à flatter son optimisme social. Or, un danger naissait de cette union hétérogène. La théorie de l'homme raisonnable et libre n'avait pas égaré l'âge classique, parce que celui-ci restait dominé par le dogme du péché originel. Aux yeux du dix-septième siècle, l'homme est naturellement mauvais. Pour le retenir sur la pente du mal, une force coercitive est nécessaire. A l'état de nature, l'homme est un loup pour l'homme. *Homo homini lupus*. C'est la société qui tient en bride ses mauvais instincts. C'est elle qui lui permet d'atteindre le plus haut degré de sécurité, de bonheur et de puissance. Car rien n'est plus utile à l'homme que l'homme. Et la formule de Hobbes se complète par celle de Spinoza : *Homo homini deus*. Tout autre est le point de vue du dix-huitième siècle. Le dogme du péché originel est rejeté comme une superstition surannée. L'homme est originellement bon. C'est la société qui le corrompt et le pervertit. Le dix-neuvième siècle tirera de cette théorie ses conséquences logiques. Toute force coercitive est nécessairement mauvaise ; le progrès moral se réalise par la liberté. De là les protestations contre la prison, le bagne, l'échafaud, et la croyance à l'avènement fatal d'une humanité parfaite. Mais après l'illusion vint le désenchantement. Et le naturalisme, pour autant qu'il réussit à se dégager du romantisme, ne nous montra plus qu'une

humanité dégradée, pétrie d'instincts vils, et entièrement absorbée par le souci du bien-être matériel.

§ 4. — LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE.

Le romantisme littéraire, à son tour, par la haute idée qu'il s'est faite des destinées de l'art aussi bien qu'en exaltant l'individu, a préparé cette évolution de la pensée humaine, et de ce point de vue, il apparaît comme un premier effort pour instituer la foi nouvelle.

Ce caractère religieux qui lui est essentiel devient très net quand on le compare au naturalisme qui fut à la fois la continuation du romantisme et une réaction contre lui. Avidé d'infini et d'idéal, le romantisme demandait à la nature, à l'art, à l'amour, de contenter ses aspirations les plus hautes. Il chercha l'infini dans l'univers et les âmes avec Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre et Chateaubriand, sentirent s'éveiller en elles le sentiment de la nature. Il crut le trouver dans la passion d'où l'exaltation de l'amour, sans retenue et sans frein, le culte exaspéré de l'héroïsme et le lyrisme éperdu. Il le poursuivit par l'imagination, d'où la recherche de l'extraordinaire et du merveilleux. On peut expliquer par les mêmes raisons sa passion du moyen âge, sa nostalgie des siècles de foi, son goût pour l'architecture chrétienne dont les cathédrales

élançées vers le ciel expriment si magnifiquement l'aspiration de l'âme vers l'infini.

Le naturalisme au contraire est foncièrement irréligieux. Aussi perd-il tout sentiment profond de la nature. Il ne cherche plus en elle l'infini, mais le fini : il n'en voit plus que le détail, et s'il tourne comme le romantisme ses regards vers le monde extérieur, c'est pour décrire objectivement et d'une manière aussi impersonnelle que possible. La passion n'a plus rien d'infini et d'idéal : elle devient un désir brutal, un pur instinct. Aussi le naturalisme se complait-il dans la peinture des sentiments bas et des caractères vulgaires. L'imagination à son tour est proscrite. L'observation précise la remplace. Issu du romantisme, le naturalisme en est cependant tout l'opposé et le dénature en le continuant. Ce passage de la religiosité à l'irréligion apparaît nettement dans les poésies philosophiques de Sully-Prudhomme et de madame Ackermann comme aussi dans le *Quain* de Leconte de Lisle, poème où la fougue romantique se donne encore une fois libre carrière pour annoncer l'esprit nouveau. De ce point de vue le naturalisme s'est opposé au romantisme comme le positivisme au spiritualisme.

Le spiritualisme ne cherchait pas à se mettre en face du réel pour en acquérir une connaissance exacte. Il semblait tenir avant tout à sauver certaines convictions religieuses et morales, et négligeait les sciences positives comme étran-

gères à son objet. Il sacrifiait délibérément le réel à un idéal préconçu, comme si le but du philosophe eût été de se représenter le monde d'une manière conforme à ses désirs. Le romantisme procédait à peu près de même en recherchant le sublime et le grand aux dépens du vrai. Ce ne fut pas seulement Victor Hugo qui se complut dans la peinture d'une humanité surhumaine. Tous les romanciers de son temps semblent se proposer d'enlever le lecteur au monde réel. Mettons à part Prosper Mérimée, romantique dans le choix de ses sujets, mais qui n'est au fond qu'un réaliste classique : au théâtre comme dans le roman, on se plaisait à montrer des êtres exceptionnels par leur beauté, leur force physique, leur laideur, leur adresse, leur vertu, leur férocité. Le surhomme hanta toutes les imaginations avant d'avoir trouvé en Nietzsche son théoricien. Ce désir de faire grand poussait à méconnaître et à dédaigner la psychologie. « L'écueil du grand, c'est le faux ; l'écueil du vrai, c'est le petit », disait très justement Victor Hugo dans la préface de *Marie Tudor*. Il semble que cette formule résume exactement les défauts du romantisme et ceux du naturalisme.

Les progrès de la science, énormes au siècle dernier, devaient avoir leur répercussion sur la littérature. L'histoire, envisagée pendant longtemps comme un genre littéraire, devint scientifique par ses méthodes, bien qu'elle ne fût pas une science positive par son objet. La littéra-

ture perdit de son caractère esthétique par suite d'un extrême souci d'exactitude et de documentation. Tandis que le romantisme, épris d'idéal, méconnaissait la vérité par amour du beau, négligeait la psychologie, et ne voyant dans l'histoire qu'un prétexte à peintures brillantes, recherchait passionnément la couleur avec un médiocre souci de l'exactitude, le naturalisme, suivant une marche opposée, méconnut le beau par amour du vrai, se préoccupa de la réalité historique ou psychologique, à tel point que la notation des petits faits remplaça l'invention, et que l'imagination devint inutile au romancier comme au dramaturge. On abandonna même le roman et le drame historiques, parce qu'ils nécessitaient l'évocation du passé et qu'on exigeait la *vision directe* du réel. Roman et drame devinrent la photographie de la vie journalière, et n'eurent plus de littéraire que le nom. Et cependant le romantisme domine encore le naturalisme brutal de Zola, en même temps qu'il vivifie, par l'influence de Jean-Jacques Rousseau et de Schopenhauer, le réalisme psychologique de Tolstoï.

Il en fut d'ailleurs du naturalisme en littérature comme de l'impressionnisme en art. Pour introduire dans les tableaux plus d'air et de lumière, pour rendre certains effets d'éclairage particulièrement subtils, les impressionnistes ont négligé la forme, le relief, l'harmonie des nuances et l'expression du caractère. Ils ont fait

une peinture sans idéal et sans beauté. Ils ont tout sacrifié à un détail de vision et pour rendre un aspect du réel, déformé le réel lui-même. Pareillement, le naturalisme eut la prétention de nous montrer l'humanité telle qu'elle est. En fait, il nous présente de préférence une humanité inférieure, et, par là même, tend à nous donner de l'homme une idée fautive, non sans doute parce que ses peintures sont infidèles, mais parce qu'elles sont incomplètes.

Sur ce point, le naturalisme n'a pas eu tout à fait tort. Il était nécessaire de réagir contre les tendances idéalistes de notre littérature. Les romantiques du dix-neuvième siècle, renchérissant encore sur Corneille, qui par son culte de la volonté est romantique et non classique, s'étaient beaucoup trop attachés à nous montrer une humanité surhumaine. L'inexactitude de cette représentation devenait flagrante dès qu'on l'opposait au monde réel. A force de prêcher la vertu et le désintéressement, on habitua les jeunes générations à se figurer une humanité parfaite. On s'étudiait à leur cacher les vérités qu'il leur importait le plus de connaître. On créait autour d'elles un mirage de pureté et de vertu qui, en s'évanouissant, devait les laisser désarmées et surprises en face du mal. On agissait comme si la connaissance de la vérité eût été de nature à porter au vice et comme si la vertu n'eût été possible que par l'illusion. De là une éducation basée sur le mensonge. Or, un

tel système était inintelligent et dangereux, car le contact une fois pris avec la vie, la désillusion était cruelle, et les révoltes qu'elle provoquait se faisaient d'autant plus violentes que la souffrance était moins attendue. Une réaction était donc nécessaire. Malheureusement elle fut outrée. Le naturalisme décrivit de préférence la réalité la plus grossière, la plus vulgaire et la plus basse, et de même que certains philosophes, en voulant soumettre l'étude des phénomènes de l'âme à la mesure et au calcul, avaient méconnu l'esprit scientifique au nom de la science, les romanciers naturalistes, sous prétexte de réalisme, finirent par déformer la réalité. Et c'est pourquoi le vingtième siècle, en réagissant à son tour contre le naturalisme, demeurera cependant fidèle à la pensée qui donna naissance à celui-ci. Son idéal de bonté et de beauté n'altérera pas en lui le culte du vrai. En cessant d'opposer le sentiment et la raison, il réconciliera la religion et la science.

Le caractère essentiellement religieux du romantisme apparaît également dans son opposition avec le classicisme, seulement la différence n'est pas ici du religieux à l'irreligieux, mais de la religion traditionnelle, reçue du dehors, à la religion personnelle, formée du dedans. Tandis que le classicisme essaya de rationaliser les croyances traditionnelles, le romantisme — et c'est ce qui lui donne un caractère si paradoxal — fut l'explosion instinc-

tive de la religion personnelle : il exalte la raison sans mesure, lui qui fut avant tout la revanche du sentiment et de l'instinct. Cet enthousiasme pour la raison se manifestait déjà chez Kant, au dix-huitième siècle, dans la *Critique de la raison pratique* écrite sous l'influence de Rousseau. Pour le dix-septième siècle, ce qu'il y avait de plus important dans les religions, c'était le dogme. La morale se fondait sur la religion. Mais la religion ne peut remplir ce rôle qu'autant qu'elle est indiscutée, le doute religieux entraînant le scepticisme moral. Le progrès de la science ébranlant la religion, et la morale étant toujours nécessaire, il fallait que le rapport fût renversé. Aussi Kant fait-il de l'existence de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme, des postulats de la conscience. Il fonde la religion sur la morale. Mais la morale ne se suffit pas à elle-même. Rationnelle, elle a besoin de s'appuyer sur une métaphysique ; instinctive, elle implique une religion. La doctrine kantienne, viciée dans son principe, fut dépassée par des philosophies qui furent, comme celle de Schopenhauer, des éthiques et des métaphysiques religieuses.

Le romantisme fut une réaction contre la tradition. Mais son caractère révolutionnaire ne peut être qu'accidentel. Car à supposer que le vingtième siècle vît éclore une nouvelle littérature romantique, celle-ci serait dans la tradition, sans se distinguer du romantisme par des ca-

ractères positifs essentiels. D'ailleurs, le romantisme fut traditionaliste à beaucoup d'égards. Ce qu'il rejetait, c'était seulement l'autorité de la tradition en tant que telle. Il voulait bien accepter le legs du passé, mais seulement sous bénéfique d'inventaire. Son attitude était ici l'analogue de celle de Descartes qui n'acceptait pour vrai que ce qui lui paraissait évidemment être tel. L'artiste romantique, comme l'auteur du *Discours de la méthode* et des *Méditations métaphysiques*, se mettait en face de lui-même et de la Nature, sans se préoccuper de savoir s'il y avait eu d'autres hommes avant lui. Il affirmait avec raison que l'art est avant tout création spontanée, non imitation raisonnée. Mais, pas plus que Descartes, il ne prétendait faire table rase du passé. — Assurément les progrès accomplis dans les sciences depuis Descartes, par la place qu'ils ont faite au devenir, ont largement contribué à l'éclosion de la littérature romantique. Mais ne voyons-nous pas l'inspiration cartésienne et l'inspiration romantique s'unir de nos jours dans une philosophie fondée précisément sur la notion du temps et du devenir, je veux dire celle de M. Bergson, dont l'influence est si considérable et dont se réclament actuellement les partis les plus divers ? De ce point de vue, l'abîme paraît se combler qu'on a voulu creuser entre le classicisme et le romantisme, puisque la philosophie du classicisme et celle du romantisme peuvent se concilier dans une certaine mesure.

La philosophie de Descartes est double : le dualisme de la pensée et de l'étendue aboutit chez lui à deux philosophies opposées, et le principe des idées claires et distinctes, qui justifie en apparence cette opposition, ne donne au système qu'une unité factice. De ces deux philosophies, l'une, sa métaphysique, se fonde sur des intuitions; l'autre, sa physique, est une pure construction reposant sur des analyses et des hypothèses. La première est, à vrai dire, une psychologie, la seconde un mécanisme. Or, tandis que les progrès de la métaphysique étaient de nature à confirmer celle-là, le progrès des sciences ruinait celle-ci; tandis qu'il devenait de plus en plus difficile de concevoir la matière comme pure étendue, il devenait de plus en plus nécessaire de concevoir l'âme comme pure conscience. Berkeley et Kant montraient que l'étendue n'était au fond que de la pensée. Schopenhauer découvrait la volonté sous les phénomènes de la nature. Enfin, si la physique de Descartes excluait une conception de la durée analogue à celle de M. Bergson, sa psychologie l'appelait au contraire. Et d'autre part, les progrès de l'histoire, et ceux des sciences naturelles, plus particulièrement les découvertes de la paléontologie et de l'embryologie, imposaient enfin la théorie de l'évolution qui trouvait son expression philosophique dans le système de Spencer. Il restait à concilier Schopenhauer et Spencer en substituant à la volonté intemporelle de Schopen-

hauer une volonté temporelle et à l'évolution mécanistique de Spencer une évolution créatrice. C'est ce qu'a fait M. Bergson : en subordonnant l'intelligence à la volonté, en mettant l'intuition au-dessus de la connaissance abstraite, il prépare une esthétique nouvelle, et favorise l'essor d'une littérature qui continuerait le romantisme en le transformant. Une telle littérature, comme la philosophie de M. Bergson elle-même, se trouve être en quelque sorte la conséquence naturelle du mouvement de la pensée contemporaine et des découvertes de la science. On a pu dire de la physique de Descartes qu'elle avait coupé la gorge à la poésie. La science moderne, au contraire, semble appelée à renouveler l'inspiration des romanciers et des poètes. En fait, d'ailleurs, elle a commencé d'ouvrir de nouvelles perspectives à la littérature, et l'on pourrait déjà citer les ouvrages de Wells comme un exemple de ce qu'elle peut fournir à la fantaisie la plus hardie servie par une imagination vigoureuse; mais son influence ne se limitera pas au domaine du roman fantastique, et ne peut manquer de s'exercer sur d'autres genres littéraires. La poésie, en particulier, trouvera, dans les grandes hypothèses scientifiques, une mine presque inépuisable. Les théories évolutionnistes de Laplace, de Darwin et de Spencer ont produit un élargissement de la pensée humaine comparable à celui qu'engendrèrent les découvertes de

Copernic, de Galilée et de Képler. Les poèmes astronomiques de Hugo, les poèmes zoologiques de Leconte de Lisle sont une première esquisse de cet art nouveau. Victor Hugo a conçu sa *Légende des siècles* d'un point de vue mythologique et biblique. On pourrait refaire l'épopée humaine d'un point de vue philosophique et scientifique. La conception de l'univers à laquelle aboutit le mouvement rationaliste deviendrait une source d'inspiration et d'enthousiasme, et par là se réconcilieraient la science et la poésie, la raison et le sentiment, le classicisme et le romantisme. Une telle œuvre serait capitale, si la perfection de l'exécution répondait à la grandeur de la conception. Elle aurait la plus grande action sur les esprits et sur les âmes, et déterminerait peut-être une nouvelle forme du sentiment religieux.

Telles sont les réflexions auxquelles on est invinciblement amené, quand on perçoit le romantisme dans son essence, *sub specie æternitatis*, et qu'on le considère non isolément comme une crise accidentelle des âmes, mais au contraire dans ses rapports avec ce qui le précède et ce qui le suit, comme un stade aussi nécessaire que fécond dans le renouvellement incessant de la pensée humaine.

CONCLUSION

Nous analysons nos sentiments au moyen de nos idées, et nous nous servons aussi de ces idées pour régler et diriger notre action. Si ce double mouvement de la pensée et de la volonté constituait toute la vie de l'âme, l'empire de la raison serait absolu. Tous nos sentiments et tous nos désirs pourraient être subordonnés aux conceptions de notre esprit, toute notre conduite pourrait être réglée d'après des maximes générales : notre caractère s'expliquerait par nos principes, et nos fautes par nos erreurs. D'autre part, notre vie intérieure n'aurait rien d'obscur pour nous. Nos instincts, analysés à fond, perdraient leur caractère mystérieux. Il nous serait aisé, en nous démontant, pour ainsi dire, pièce à pièce, de prévoir à coup sûr la manière dont nous agirions dans telle ou telle circonstance, et de déterminer rigoureusement à l'avance l'impression que feraient sur notre sensibilité tel ou tel événement défini. Et comme la direction de notre pensée dépend de notre volonté, nos sympathies et nos antipathies, notre

amour et notre haine seraient dans nos mains et à notre merci. Nous n'aurions aucune peine à modifier de fond en comble nos goûts, nos instincts, nos passions, nos sentiments et nos désirs.

Qu'il n'en soit pas ainsi, c'est ce que l'expérience nous manifeste à chaque instant. Quelque attention que nous portions sur notre vie intérieure, nous sentons l'impossibilité de l'analyser tout entière. A chaque instant surgissent en nous des émotions indéfinissables, dont les motifs nous demeurent inconnus. Nous agissons, dans des circonstances prévues par nous, d'une manière contraire à toutes nos prévisions; des événements que nous supposions devoir nous causer une joie ou une douleur extrêmes nous laissent indifférents; des maux contre lesquels nous nous croyions forts nous trouvent faibles, nous souffrons profondément de ce que nous jugeions devoir nous laisser insensibles; nous montrons dans des situations critiques un courage auquel nous ne nous serions pas attendus. A mesure que nous avançons davantage dans la vie, nous sentons mieux l'impossibilité où nous sommes de changer notre caractère, nous percevons plus profondément ce qu'il y a d'irréductible en nous. A mesure que nous entrons davantage dans l'âme des individus et des peuples, nous apercevons mieux les limites de notre action sur leurs sentiments et leur volonté, nous comprenons mieux ce qu'il y a d'irréductible en eux.

Si la vie ne peut être entièrement analysée par l'intelligence, elle ne peut non plus être entièrement réglée par elle.

Notre volonté ne dépend pas absolument de notre représentation. Si elle en dépendait absolument, en effet, la représentation serait l'élément actif de la conscience, alors qu'elle en est par essence l'élément passif. Expriment en nous l'action du monde sur nous, et par conséquent son être réel, elle est en nous un effet. Cet effet devient, par son rapport à la volonté, une cause occasionnelle, mais ne peut être sans contradiction une cause efficiente. Concevoir la représentation comme cause de l'action, c'est donc l'assimiler à tort à la volonté. C'est méconnaître ce qu'il y a d'original dans cette création consciente qu'est la vie. La représentation apparaît simplement pour manifester à la volonté les conditions dans lesquelles son action doit s'accomplir. Elle se trouve ainsi sous la dépendance de la volonté.

Il s'ensuit que la volonté n'est pas une volonté indifférente à toute action. C'est une tendance dirigée dans un sens défini. Elle sait ce qu'elle veut, même alors que l'intelligence n'en sait rien. Et c'est parce qu'elle est ainsi déterminée au plus profond d'elle-même que certaines représentations deviennent pour elle, à l'exclusion de toute autre, des excitations ou des motifs. La volonté de l'être conscient tend à la satisfaction des besoins physiques, à la conservation de son corps comme

à celle de la société dont il fait partie. Tout être est en relation avec d'autres êtres, adapte son action à la leur, et les force d'adapter leur action à la sienne. Toutes les forces de la nature, qu'elles se manifestent dans la matière brute ou dans les corps vivants, dans les individus ou dans les sociétés, agissent et réagissent continuellement les unes sur les autres et concourent par leur résistance aussi bien que par leur accord mutuels, par leur divergence aussi bien que par leur convergence, à assurer l'effet total qui est la vie même du monde. Chaque être a sa fonction dans le travail universel. Il l'exerce en s'efforçant de persévérer dans son être et de le développer autant qu'il est en lui, à peu près comme l'homme qui fait choix d'une carrière remplit son rôle dans la société, bien qu'il ne recherche que son avantage personnel, et assure ainsi la vie du groupe auquel il appartient, tout en ne songeant qu'à assurer la sienne propre. Or, ce qui est vrai de l'individu conscient, élément dernier de l'univers, est également vrai des systèmes d'êtres qui s'organisent en sociétés particulières et provisoires au milieu de cette société indissoluble d'êtres conscients qu'est l'univers. Les sociétés et les organismes ont leur rôle dans l'ensemble de la Nature. Elles l'accomplissent d'une manière continue dans l'absolue continuité de la vie universelle.

Elles l'accomplissent d'ailleurs plus ou moins consciemment. Non sans doute que la con-

science comporte des degrés, car il n'y a pas d'intermédiaire entre être conscient et n'être point. Un état conscient est exactement ce qu'il est, et vouloir qu'il soit plus ou moins ce qu'il est, est une absurdité pure. Mais il existe des représentations obscures et des représentations claires, et le champ de notre perception, de notre imagination ou de notre pensée embrasse une étendue plus ou moins vaste, une multiplicité plus ou moins grande d'états distincts. On peut distinguer de ce point de vue trois degrés de représentation :

1° La perception pure ou l'apparence sous laquelle se révèle à nous, dans l'instantané, la vie réelle des choses. Une volonté qui se règle sur elle agit d'une manière absolument automatique.

2° L'imagination qui enveloppe en elle le souvenir, et reproduit les phases par lesquelles l'être conscient a déjà passé. Une volonté qui se règle sur elle est instinctive.

3° Le concept, ou la perception de ce qu'il y a de commun à une multiplicité de perceptions ou d'images. Une volonté qui se règle sur lui est rationnelle.

Une fonction quelconque peut dès lors être mécaniquement, instinctivement, ou intelligemment accomplie. Mécanique, elle est presque entièrement déterminée par le dehors, instinctive, elle suppose déjà l'hérédité, et par conséquent la mémoire, intelligente, elle requiert l'usage des concepts qui rend possible la représentation dis-

tincte de l'avenir et du passé. Il existe donc en ce sens une échelle des mémoires corrélative à l'échelle des fonctions. Mais la mémoire elle-même est une propriété inaliénable de l'être conscient. Agir en fonction de son passé, c'est donc pour l'être conscient agir en fonction de lui-même. Ainsi l'initiative de l'être croît à mesure qu'il accomplit sa fonction avec plus de conscience.

≡ Le romantisme fut un effort spontané pour enfanter une société nouvelle et pour rajeunir aux sources vives de la pensée et du sentiment l'art, la littérature, la philosophie, la religion et la morale. Envisagé plus spécialement sous son aspect moral et religieux, il tendait plus ou moins consciemment à substituer une morale puisée dans les inspirations de la conscience à une morale fondée sur l'autorité, et à remplacer les religions positives par une religion rationnelle. Ainsi s'explique qu'il ait exalté la raison et qu'il l'ait fait d'une manière tout instinctive, événement qui paraît contradictoire, et qui est au fond la logique même. Les fonctions sociales qui s'étaient accomplies d'une manière instinctive tendaient instinctivement à s'accomplir d'une manière rationnelle. De là le double caractère du romantisme. La fonction devenant plus consciente devient aussi plus libre, et par conséquent plus individuelle. Le romantisme se manifeste donc comme le triomphe de l'individualisme. Le même mouvement qui engendra la Réforme,

protestation contre l'absolutisme dans l'ordre spirituel, devait produire dans l'ordre politique une révolution du même genre. Et cette révolution devait également se faire dans la littérature, dans l'art et dans la philosophie. — Mais d'autre part, à mesure que la fonction est accomplie d'une manière plus rationnelle, elle est guidée par une représentation plus vaste, plus riche et plus claire. L'être ou le système d'êtres qui l'accomplit, étant plus conscient de son rôle, perçoit plus nettement son rapport au reste de l'univers, et son action enveloppe un sentiment plus large de la vie universelle. Aussi le romantisme se manifeste-t-il comme une tendance à l'intégralisme. Qu'il s'agisse de philosophie ou d'art, de littérature ou de politique, son effort se pénètre de religiosité.

La psychologie romantique du génie nous fournit la vérification de notre hypothèse. Les dix-septième et dix-huitième siècles, continuant sur ce point la pensée de Descartes, pour qui l'homme est essentiellement entendement pur, définissaient le génie comme une intelligence plus lucide. Le romantisme en fait une intuition *sui generis*. L'âge classique admettait que l'homme de génie perçoit les mêmes choses et les mêmes rapports que le vulgaire, mais plus distinctement, et en plus grand nombre. Pour le romantisme, l'homme de génie perçoit des choses que le vulgaire ne perçoit pas. Et de là vient précisément l'importance de son rôle. Il est le guide et le pas-

teur des peuples. En communion plus intime avec la vie universelle, il a sa fonction spéciale à remplir. Son intelligence plus haute, au service d'une puissance supérieure, en fait un être à part investi de facultés sublimes et marqué d'un signe divin. Sa tâche peut lui paraître lourde, il ne saurait pourtant s'y soustraire. Aussi sa grandeur ne vaille-t-elle pas sans tristesse. Et c'est ce qu'Alfred de Vigny a fortement exprimé dans son *Moïse*.

Cette conception du génie, quand elle est érigée en principe d'action, dégénère facilement, chez celui qui se croit marqué du signe divin, en une certaine tendance à l'emphase ou à la pose théâtrale. Mais cette disposition d'esprit, étant une forme du pédantisme, n'est à beaucoup d'égards que la négation de l'état d'âme romantique. Elle vient de ce qu'on traduit en une représentation abstraite une intuition profonde de la vie, pour régler sa conduite d'après cette représentation, à l'exclusion de l'intuition originelle. Le romantique dégénéré sent que sa vie est engagée dans la vie universelle, en liaison intime avec la société et l'univers, et par ce sentiment, il se perçoit lui-même comme divin. Mais, par une aberration singulière, il se figure que ce caractère divin lui appartient en propre et il continue de se l'attribuer, alors même qu'il se considère comme un individu distinct du monde, ou, pour reprendre l'expression de Spinoza, comme un empire dans un empire. Il s'imagine, par suite, que chacune de ses paroles ou chacun de ses gestes possède une valeur

absolue et doit être de la part de la foule l'objet d'un respect religieux. Aussi n'est-ce pas tout à fait à tort que M. Ernest Seillière voit un héros romantique dans Néron. L'homme qui, après avoir essayé la pointe de deux poignards, les remettait au fourreau en affirmant que son heure n'était pas encore venue, qui citait un vers grec en entendant approcher les cavaliers chargés de l'arrêter, et s'enfonçait enfin le fer dans la gorge en s'écriant : « Quel artiste meurt en moi ! » — cet homme était bien, à la vérité, la caricature du héros romantique (1). Une tendance analogue, qui apparaissait déjà dans les *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau, et devait, avec Chateaubriand, se déployer plus librement encore (2) s'est également manifestée avec éclat dans la pompeuse phraséologie des hommes de la Révolution. Qu'on se rappelle les commentaires dont les conventionnels accompagnèrent leurs votes, lors du procès de Louis XVI. « L'arbre de la liberté, a dit un auteur ancien, croît lorsqu'il est arrosé du sang de toute espèce de tyrans. » — « Qu'il reste enfermé jusqu'à ce que nous n'ayons plus rien à craindre et qu'il aille ensuite errer autour des trônes. » Et enfin celui-ci, d'autant plus caractéristique, qu'il prétend être la

(1) Nous ne pouvons rappeler ici que les traits les plus connus. Mais il faut lire tout le récit de la vie de Néron dans Suétone.

(2) *Mémoires d'outre-tombe*, éd. E. Biré, 1^{re} part., liv. VI, prologue.

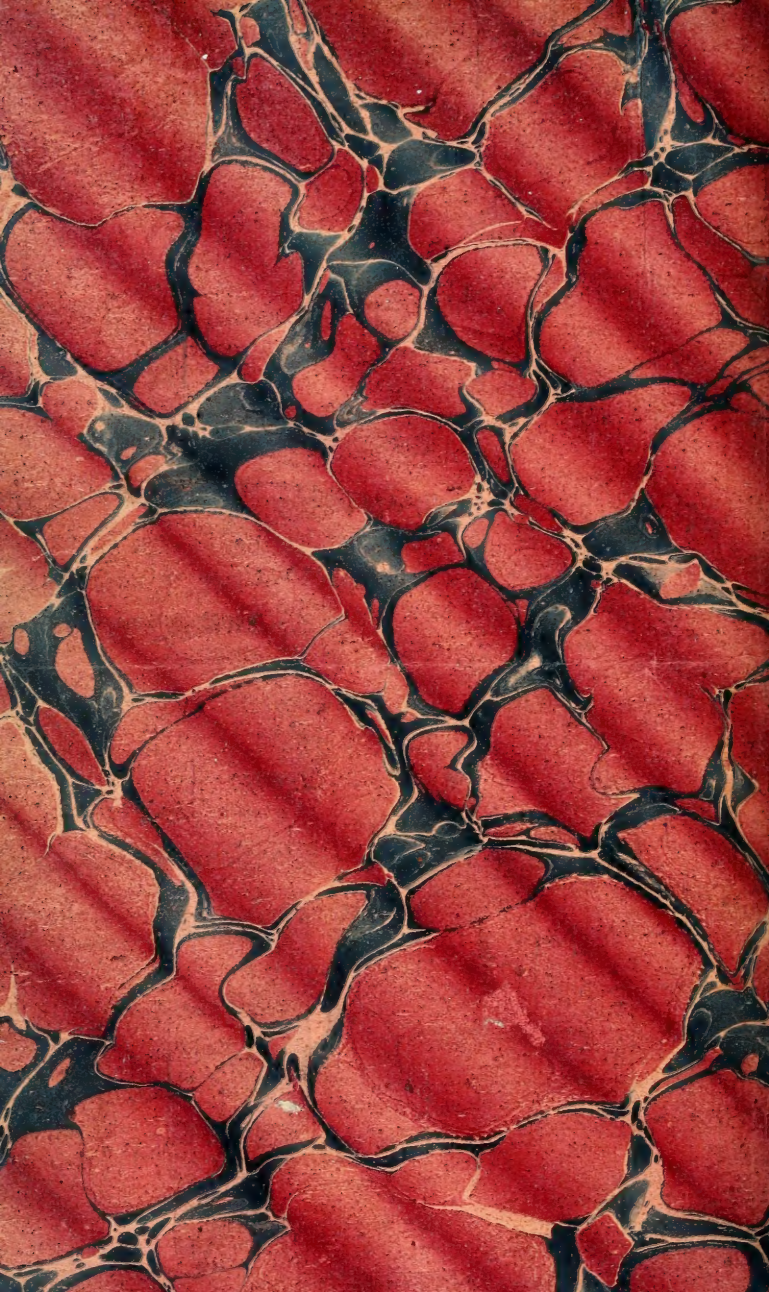
satire des autres : « La mort, et sans phrases. »

L'hypothèse que nous avons faite sur la nature et le rôle du mouvement romantique se trouve donc justifiée par l'ensemble et par le détail des faits. Elle est confirmée tout à la fois par l'étude de ce qu'il y a de sain et de fécond dans le romantisme, et par les déformations mêmes que le romantisme a subies. Elle nous permet d'embrasser d'une vue synthétique l'évolution de la littérature européenne, et de nous représenter celle-ci dans son devenir réel, sous une forme aussi vivante que possible. C'en est assez pour la regarder comme légitime, et pour éprouver, en la formulant, le sentiment que fait naître dans l'âme la découverte d'une vérité. En ouvrant à la critique un horizon nouveau, aussi bien qu'en conciliant autant qu'il était en nous les opinions de nos devanciers, nous pensons avoir assuré, sinon à notre livre, du moins à ce qui en fut l'idée directrice, l'immortalité relative à laquelle prétendent les œuvres humaines.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER. — ESPRIT CLASSIQUE ET ESPRIT ROMANTIQUE	11
CHAPITRE II. — LES SURVIVANCES DE L'ESPRIT CLASSIQUE	29
§ 1. La morale sociologique et la religion de l'humanité	33
§ 2. La philosophie universitaire	38
CHAPITRE III. — LES PROGRÈS DE L'ESPRIT ROMANTIQUE	43
§ 1. La philosophie de M. Bergson.	43
§ 2. Modernisme et pragmatisme	68
§ 3. La querelle moderne du classicisme et du romantisme	81
CHAPITRE IV. — ART ET LITTÉRATURE ROMANTIQUES	98
§ 1. Originalité du romantisme	98
§ 2. L'art classique et l'art romantique	106
§ 3. Unité de la pensée romantique.	111
CHAPITRE V. — ÉVOLUTION DU ROMANTISME	117
§ 1. Les horizons de la vie.	117
§ 2. Nouvelles conceptions religieuses	139
§ 3. L'homme et la société.	150
§ 4. Littérature et philosophie	157
CONCLUSION.	169

2544. — TOURS, IMPRIMERIE E. ARRAULT ET C^o.



149991

Philos.

J868

Author Jousain, André

Title Romantisme et religion.

DO NOT REMOVE

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 16 04 10 007 0